الخطاب الشرعي وطرق استثماره

الدكتور إدريس حمادي

أستاذ مادة أصول الفقه

بكلية الآداب شعبة الدراسات الإسلامية. فاس

المركز الثقافي العربي

الخطاب الشرعي

وطرق استثماره

رسالة قدمت بتاريخ 93/01/15

لنيل دكتوراه الدولة في أصول الفقه

في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

* الخطاب الشرعي وطرق استثماره

* تأليف: د. إدريس حمادي.

* الطبعة الأولى، 1994.

* الناشر: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع

* العنوان:

■ بيروت / الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.

ص . ب / 5158 - 113 / * هاتف / 352826 - 343701 / * تلكس / NIZAR 23297 LE /

■ الدار البيضاء / ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) ـ ص . ب / 4006 / * هاتف / 303339 - 307651 /

● 28 شارع 2 مارس * هاتف / 271753 - 276838 / * فاكس / 305726 /

بسم الله الرحمن الرحيم

«وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا. ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا.

وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم، صراط الله، الذي له ما في السماوات وما في الأرض. ألا إلى الله تصير الأمور».

صدق الله العظيم
(سورة الشورى: 52-53)

مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله الذي بلغ الرسالة وبين المراد منها بمختلف وسائل التبيان، ونادى في البشرية: «إن الدين عند الله الإسلام». وبعد.

1 ـ فلقد [كان الموضوع الذي وقع الاختيار عليه هو: طرق استثمار الخطاب الشرعي عند الأصوليين. ولكن ما إن شرعنا في التنقيب حتى بدا لنا، أن البحث في طرق استثمار الخطاب، يستلزم التعرف على الخطاب المستثمر ذاته، إذ كيف يتأتى البحث في طرق استثمار شيء غير معروف، ومن ثم سرعان ما عدنا للتفكير في الموضوع من جديد، وبعد المدارسة والتأمل استقر الرأي على أن يكون موضوع البحث هو: الخطاب الشرعي وطرق استثماره].

ارتباطنا بهذا الموضوع لأسباب، مرد البعض منها:

ما وجدناه من خلط بين ما هو دليل مثمر للأحكام، وبين ما هو منهج أو قاعدة تتخذ وسيلة للاستثمار، في الكتب الأصولية، قديمها وحديثها، عند تعدادهم للأدلة المثمرة للأحكام. وجدناهم يسوون بين الكتاب والسنة والاجماع من جهة، وبين القياس والاستحسان والعرف والمصالح المرسلة... من جهة أخرى.

فالآمدي مثلاً قسم الأدلة الشرعية إلى أربعة أصول: الكتاب ثم السنة، ثم الاجماع ثم القياس.

والشيرازي في كتابه شرح اللمع، يعدد الأدلة فيذكر: الكتاب، والخبر، والاجماع، والقياس، والإستحسان، والعرف، والاستصحاب.

ويذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أبو حنيفة»: أن الأصول التي بني عليها هذا

الإمـام فقهـه هي: الكتـاب، والسنـة، وفتـوى الصحـابي، والاجمـاع، والقيـاس، والاستحسان، والعرف.

والشيخ محمد أبو زهرة نفسه في كتابه، «أصول الفقه» عند تعداده للأدلة المثمرة للأحكام، يذكر: القرآن، والسنة، والاجماع، وفتوى الصحابي، والقياس، والاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، والذرائع، والاستصحاب، وشرع من قبلنا.

بل إن الإمام شهاب الدين القرافي، وهو من هو، يذكر في كتابه التنقيح، تسعة عشر دليلاً لا يفرق بينها في السرد إلا بحرف الواو العاطفة.

ثم ما وجدناه من جهة أخرى من تفرقة بين صنفي هذه الأدلة عند طائفة أخرى من الأصوليين لها مكانتها كالإمام الغزالي، والإمام فخر الإسلام البزدوي، والإمام الباجي.

حيث رأينا الإمام الغزالي الذي يرجع إليه الفضل في لفت النظر إلى موضوع هذه الرسالة يذكر: إن الأدلة المثمرة للأحكام ثلاثة فقط هي: الكتاب والسنة، والاجماع. وأحياناً يضيف إليها دليلاً رابعاً هو الاستصحاب، بل وجدناه يعقد فصلاً بعد الانتهاء من دراسة هذه الأدلة بعنوان: الأدلة الموهومة، يعرض فيه لبيان ما يظن أنه من الأدلة المثمرة وليس منها كالإستحسان والاستصلاح وقول الصحابي.

كذلك الأمر بالنسبة لفخر الإسلام البزدوي الذي يذكر «أن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع» ثم بعده مباشرة يقول: «والأصل الرابع القيـاس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول»[1].

ومثلهما الإمام الباجي الذي يذهب إلى أن «الأدلة ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال».

فأما الأصل فهو الكتاب، والسنة والإجماع. وأما معقول الأصل فعلى أربعة أقسام، لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، والحصر، ومعنى الخطاب، وأما استصحاب الحال فهو استصحاب حال العقل إذا ثبت ذلك[2].

ولعل في تسمية كتابه باحكام الفصول في أحكام الأصول، ما يشعر بأن في النفس شيئاً مما يذهب إليه كثير من أولئك الذين لا يميزون بين ما هو دليل مثمر أو أصل، وبين ما هو معقول أصل.

---

(1) أصول فخر الإسلام البزدوي، بهامش كشف الأسرار 1/19-20.

(2) إحكام الفصول في أحكام الأصول 187.

وكل ذلك أفضى بنا إلى التساؤل عن سر هذا التضارب، فتشوّف الفكر إلى البحث في هذا الموضوع.

[ثم هناك سبب آخر أغرانا بالالتحام بهذا الموضوع، وهو ما وجدناه يتردد في مختلف الكتب الأصولية، من أن النصوص متناهية، والأحداث غير متناهية، وما يتناهى لا يمكن أن يضبط ما لا يتناهى. وفي الوقت نفسه نجدهم يصرحون بأنه ما من نازلة تنزل بأحد إلا وفي كتاب الله جل ثناؤه الدليل على سبيل الهدى فيها، بل وجدنا إمام الحرمين، يصف هذا الإشكال بأنه عسر جداً في قوله: إن «مآخذ الأحكام مضبوطة والوقائع المتوقعة لا ضبط لها، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي؟ وهذا سؤال عسر جداً»[3].

فكان هذا أيضاً مدعاة للتساؤل عن الطرق التي سلكها الرسول عليه الصلاة والسلام، في بيان ما أنزل إليه من رب العالمين، ومن بعده الصحابة رضوان الله عليهم، والأئمة الأعلام باعتبارهم جميعاً وارثين له في العلم، فأبانوا من خلالها كيف غطى، ويغطي الخطاب، كافة الوقائع التي وقعت، والوقائع المتوقع وقوعها.

إضافة إلى ذلك ما وجدناه يتردد على ألسنة المفكرين حديثاً، حيث طغى على مسامعنا، لفظ الخطاب، فسمعنا الخطاب التاريخي، والخطاب السياسي، والخطاب التربوي، والخطاب السنمائي، والخطاب المعاصر، بل صدرت كتب كثيرة تحمل هذه العناوين، وصدرت مقالات في مجلات وصحف سيارة، وعقدت ندوات... ولاحظنا كثيراً من الأساتذة الباحثين عند تناولهم لمثل هذه القضايا يعتمدون في معالجتهم لها على ما أنتجه الغرب، وقل منهم من يلتفت إلى ما تركه علماؤنا من ثروات فكرية في هذا الميدان، فتساءلنا مع أنفسنا: هل هي فعلاً ثقافة العصر، لم تخطر ببال الأسلاف ولو في عصرهم الذهبي، أم هو الاستغراب المهيمن على فكرنا.

ونحن هنا لا ندعو إلى «محاصرة العقل والحجر عليه، وقصر الفهم والإدراك والتدبر على فهوم السابقين»[4]، لأنا إن قلنا بذلك نكون قد قلنا بداهة بأن القرآن الكريم ليس خطاباً لنا، وإنما هو خطاب فقط لأولئك الأسلاف الذين تعاملوا معه، ونكون قد نادينا من حيث نشعر أو لا نشعر، بما مفاده «واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي».

ولكن يحز في نفوسنا القفز فوق الفهوم التاريخية لامتنا التي ساهمت في اغنائها مختلف الشعوب والأجناس البشرية التي دخلت الإسلام، فكانت ولا تزال مفخرة من

(3) البرهان في أصول الفقه 805/2.

(4) كيف نتعامل مع القرآن، مدارسة اجراها الأستاذ عمر عبيد حسنة مع الدكتور محمد الغزالي، ص 19.

مفاخر الفكر الإنساني. فكاان هذا أيضاً مدعاة للخوض في هذا الموضوع.

2 ـ استقر الرأي إذن لهذه الأسباب ولغيرها على أن يكون موضوع البحث هو الخطاب الشرعي وطرق استثماره، وانصرفنا إلى التنقيب في الكتب لبناء ما نروم تشييده، فساهمت في هذا البناء كل الكتب الواردة في قائمة المصادر بدون استثناء، وإن كان لبعضها فضل يربي به على غيره، كالمستصفى مثلاً الذي كنا نفزع إليه كلما حزب الأمر، وشفاء الغليل الذي أفادنا كثيراً، وبخاصة في الفصلين الخاصين بالقياس والاستصلاح، إذ كان هو المعتمد فيهما، والموافقات وبخاصة جزؤها الثاني الخاص بالمقاصد الذي كان هو المقصد الأسمى عندنا في باب الاستصلاح، وكشف الأسرار الذي كان ملاذنا فيما يتعلق بالمذهب الحنفي، وشرح تنقيح الفصول والفروق اللذين كثيراً ما كنا نلتجىء إليهما في الأمور الدقيقة وبخاصة في باب الخطاب. وكتاب نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان الذي أفادنا كثيراً في قراءته الفاحصة للنصوص، وكتاب المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني في دقته وغوصه وراء إلمعاني البعيدة. . .

فرحم الله أولئك الأئمة الأعلام، الذين أمدونا بهذه الثروة الفكرية التي جسدت طاقة أمتنا في إبداعها الفكري الذي أصبح يتملك كل من ولج أبوابه بخصبه وعمقه. وأمدونا بهذا المنهج الفكري الذي رسموا لنا فيه طريقة التفكير الموضوعي في بعديه النظري والتطبيقي، حتى صار بالإمكان القول: «إن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، وليس العقل الفقهي وحده، بل العقل العربي ذاته، كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية»[5].

وأمد الله في عمر هؤلاء الذين لا يزالون على الدرب سائرين يرممون ويشيدون.

3 ـ هذا وبعد معايشتنا للموضوع دراسة وتأملاً، تبينت لنا ثلاثة أركان أو أبواب لاقامة هذا البناء هي:

أولاً: مفهوم الخطاب وعناصره. ثانياً: أسباب استثمار الخطاب. ثالثاً: طرق استثمار الخطاب ومراتبها.

ثم شرعنا في التشييد، فكان الباب الأول مشتملاً على مفهوم الخطاب، وأقسامه، وأنواعه، ومضمونه، وموضوعه، حتى إذا ما تبين لنا مفهوم الخطاب بجميع أبعاده، عمدنا إلى تحليله إلى عناصره اللغوية من جميع المستويات الدلالية: من مستوى ما وضعت له

(5) تكوين العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري، ص 100.

الألفاظ، ومن مستوى ما تستعمل فيه الألفاظ، ومن مستوى ما تحمل عليه الألفاظ.

وبعد ذلك اتجهنا إلى العناصر السياقية والمقامية، فحددنا مفهوم السياق اجمالاً ثم تفصيلاً بذكر أركان التخاطب: مخاطب ومخاطب وخطاب. ثم ما يحيط بالخطاب مما أطلقوا عليه علوم القرآن والحديث من جهة، وبيئة الخطاب بوجهيها المادي والمعنوي من جهة أخرى، بحكم أن كل ذلك ضروري في عملية فهم الخطاب، وفقه المراد منه.

ولما تم لنا التعرف على الخطاب بجميع أبعاده، وعناصره اللغوية، والعناصر السياقية والمقامية، انتقلنا إلى الأسباب الداعية إلى استثمار الخطاب، وكان هو الباب الثاني من أبواب هذا البحث، فتحدثنا عن الأسباب التي ترجع إلى المخاطب، ولغة الخطاب، وتصرفات المخاطبين.

حتى إذا ما انتهينا من الأسباب الداعية إلى الاستثمار، ووقفنا على أهم سبب حرك عقول الأصوليين، وهو أن النصوص متناهية والأحداث غير متناهية، وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى، انتقلنا في تلمس الإجابة عن هذا الإشكال إلى الباب الثالث من أبواب هذه الرسالة، وهو طرق استثمار الخطاب ومراتبها، بعدما وقفنا على جانب من الإجابة عنه في امتدادات الخطاب، فاعطينا هذه الطرق ثلاثة أبعاد كبرى بحكم أن «اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً» (6).

لكن لما كان المعقول يتنوع إلى نوعين: جزئي، وكلي، عقدنا لهذا الباب أربعة فصول بل ستة هي:

- أولاً: ما يستفاد من الألفاظ: عبارة وإشارة، وإقتضاء، أو بتعبير المتكلمين ما يستفاد من المنطوق الصريح، والمنطوق غير الصريح.
- ثانياً: ما يستفاد من المعاني اللغوية (مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة).
- ثالثاً: ما يستفاد من المعاني الشرعية الجزئية (قياس).
- رابعاً: ما يستفاد من المعاني الشرعية الكلية (استصلاح).
- خامساً: ما يستفاد من الأصول عند انعدام الدليل.
- سادساً: مراتب هذه الطرق.

وكل فصل من هذه الفصول يتفرع إلى مباحث:

---

(6) المستصفى 145/1.

فالفصل الثالث مثلاً يتفرع إلى مباحث خمسة:

مبحث في الأصول التي تستثمر من الخطاب والأصول التي لا تستثمر منه بطريق القياس.

ومبحث في مفهوم العلة وحقيقتها.

ومبحث في مسالك العلة وأدلتها.

ومبحث فيما يترتب على العلة بعد تحققها.

ومبحث في موقف الأصوليين من هذه الطريق.

والفصل الرابع قسمنا النظر فيه إلى أربعة مباحث:

مبحث في تحديد مفهوم المصلحة المرسلة وضوابطها.

ومبحث في الطرق الموصلة إليها.

ومبحث في كيفية استثمار الخطاب مصلحياً.

ويشتمل على فرعين:

فرع في تخريج المناط

وفرع في تحقيق المناط في الوقائع

ومبحث في موقف الأصوليين من طريق الاستصلاح.

وفي الفصل الخامس تعرضنا لأربعة أصول هي:

البراءة الأصلية - والاحتياط - والتخيير - والاستصحاب.

بعدما حددنا علاقة هذه الأصول بالخطاب.

وفي الفصل السادس تعرضنا لمراتب طرق استثمار الخطاب بحسب الألفاظ والعلل والمقاصد.

4 - ذلك كان هيكل البناء الذي توصلنا إليه، بقي أن نشير إلى أن هذا البناء بهذا الشكل كان نتيجة خطة اتبعناها:

- كنا لا نخوض في أية قضية، إذا لم تكن خادمة لعنوان الرسالة، أو خادمة للاشكال الذي بنيناها عليه.

ومن ثم حرصنا على تلمس علاقة كل قضية بالخطاب، وبخاصة عندما نحس بشيء من الابتعاد عن الخطاب، بحثنا في علاقة المقتضى بالخطاب، وعلاقة المفهوم به، وعلاقة العلة المستنبطة منه وبخاصة عندما يكون مسلكها: السبر والتقسيم، أو الدوران أو الشبه، بل حتى الأصول التي كانت آخر حلقة في البناء والتي لا يلتجىء إليها الأصولي إلا

عندما تسد كل المنافذ في وجهه من منطوق ومفهوم ومعقول، بحثنا عن علاقتها بالخطاب، لأنا كنا منطلقين من قناعة راسخة، طالما عبر عنها علماء الشريعة وهي أن العقل ليس بشارع، وإنما هو ناظر من وراء الشرع وتابع له، فلا يسرح إلا حيثما يسرحه الشرع.

ـ كذلك راعينا جانب التدرج في هذا البناء سواء على مستوى الخطاب ذاته، أو على مستوى دلالته على الأحكام فخطاب الله النموذج قبل خطاب الرسول، وهذا قبل خطاب الأمة. . . ودلالة الخطاب بألفاظه قبل دلالته بمعانيه. ودلالته بمعانيه اللغوية قبل دلالته بمعانيه الشرعية. . . وبمعانيه الشرعية الجزئية قبل دلالته بمعانيه الكلية. . . والأمر كذلك في مسالك العلة والطرق الموصلة إلى المقاصد. . .

ـ كذلك كنا نحرص على تبيان وجهة نظر كل من المدرستين: مدرسة المتكلمين، ومدرسة الفقهاء في كل مسألة هي في حاجة إلى بيان المدرستين معاً، بل كنا لا نحجم عن تلمس البيان خارج المدرستين إذا كان بيانهما غير كاف، وذلك مثل ما فعلنا في الفصل الخاص بتقرير الأصول، حيث التجأنا إلى مفكرين شيعيين من مدرسة النجف، كما حددنا المجرى الذي يعمل فيه كل أصل من تلك الأصول التي تعرضنا لها. وهي قضية وجدنا الأصوليين وبخاصة المحدثين منهم يكتفون في طرحها بما قاله الخوارزمي في الاستصحاب، قال فيه: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال»[7].

ومثل ما فعلنا في المبحثين الخاصين بموقف الأصوليين من المفهوم، والقياس حيث أضفنا بيان الإمام ابن حزم إلى بيان المدرستين معاً.

ـ وكنا عند تبيان وجهة نظر أي كان، لا نعفي أنفسنا من الاستشهاد لها، لنكون واضحين في كل مدعى ادعيناه، بل كنا عند الاستفادة من أي كتاب في علاج أية قضية نحرص على أن نقتبس منه جملة أو جملتين، لنشير إليه في الهامش، حتى نكون محافظين على الأمانة العلمية، وواضحين في سلوكنا، ومن ثم جاءت هذه الرسالة مثقلة بالاستشهادات.

ـ وحرصنا على أن نقدم لكل باب أو فصل أو مبحث بتمهيد يحدد الغرض من الباب أو الفصل. . . قد يطول وقد يقصر تبعاً للغرض المتوخى منه، بل كثيراً ما كنا نعمد إلى تلخيص ماسبق عرضه في مطلع كل فصل أو مبحث لنجعله مدخلاً إلى الفصل

(7) إرشاد الفحول 237.

الجديد نبين من خلاله مدى ترابط السابق باللاحق، ونجعله بياناً لما نرمي إليه من الباب أو الفصل أو المبحث.

تلك كانت محاولتنا المتواضعة التي قمنا بها في هذا البحث، وهي محاولة لا يزعم صاحبها أنه وفاها حقها، فتلك قضية لا مطمح فيها من البداية. كل ما يمكن قوله فيها، أننا حاولنا تلمس سبل الأصوليين إلى حل الإشكال الذي بنيت عليه هذه الرسالة. فإن أفلحنا فذلك ما نرجوه، وإلا فمن طبيعة البشر الخطأ والغلط والنسيان.

﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾

صدق الله العظيم

الباب الأول

في الخطاب وعناصره

تمهيد

لما كانت الغاية التي يستهدفها الأصولي هي «معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة»[8] التي هي الخطاب، بات الواجب العلمي يفرض المعرفة بهذا الخطاب إجمالاً من حيث مفهومه وأقسامه، وأنواعه، ومضمونه، وموضوعه، وبات كذلك يفرض المعرفة به تفصيلاً، من حيث العناصر اللغوية التي يتشكل منها، والعناصر غير اللغوية المسهمة في عملية الفهم، ليتم للأصولي بالتعرف على الخطاب وما يحيط به، ذلك المقصد الذي يتغياه، وهو معرفة كيفية إقتباس الأحكام منه.

أما أن المعرفة بالخطاب من حيث مضمونه وموضوعه. . . ضرورة عملية في عملية الفهم، فلا أحد يستطيع أن ينازع في أنها على الأقل تشكل لبنة أولى من لبنات عملية الفهم، إذ بتحديد مضمون الخطاب وموضوعه الذي يتحدث عنه، يكون المجتهد في عملية الفهم يسير على بصيرة من أمره، إذ هو على الأقل قد حدد مفهوم الحكم والغاية منه ومتعلقه.

وأما من حيث العناصر اللغوية التي يتكون منها الخطاب، والعناصر غير اللغوية التي تحيط به، فإن وجوبها المعرفي يكون أكثر ضرورة، إذ كيف يتأتى للمجتهد أن يغفل شيئاً يفرض نفسه عليه وهو يقوم بعملية الفهم، إن على مستوى الألفاظ ودلالتها أو على مستوى ما يحيط بها من محددات تتحكم في تلك الدلالة.

ومن ثم يرى الأصولي أن المعرفة بعناصر الخطاب اللغوية، قضية تفرضها الغاية التي يسعى إليها، لأن إفادة الخطاب الحكم الشرعي «موقوفة على إفادته المعنى، فلا بد من البحث في إفادته المعنى، فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك،

---

(8) المستصفى 5/1.

والحقيقة والمجاز وغيرها، من حيث انها تفيد المعنى»[9] ولذلك تتبعها الأصوليون من حيث «وضع اللفظ للمعنى، ثم استعماله فيه، ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه»[10] بمعنى أنهم تتبعوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ وهو يؤدي المعنى الجاري على قانون الوضع «من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع»[11].

أما من حيث العناصر غير اللغوية فإن الإمام الشاطبي خير من يفصح عن ضرورتها المعرفية، قال: «إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»[12]. فالإستفهام لفظ واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وصيغة الأمر يدخلها معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال. كذلك «الدعاء يجري مجرى الأمر والنهي، وإنما سمي هذا أمراً ونهياً، وقيل للآخر طلب للمعنى، فأما اللفظ فواحد، وذلك قولك في الطلب: اللهم اغفر لي. ولا يقطع الله يد زيد، وليغفر لخالد. فإنما تقول: سألت الله، ولا تقل أمرت الله. وكذلك لو قلت للخليفة: انظر في أمري. أنصفني لقلت سألته ولم تقل أمرته»[13] «لأنك تأمر من هو دونك وتطلب إلى من أنت دونه»[14].

ذلك قال ما قاله الشاطبي والمبرد قديماً، أما حديثاً فقالوا: إن فهم الخطاب لا يتم إلا «في إطار عوامل رئيسية ثلاثة، ينتظمها الموقف، وهي المتكلم والمستمع والأشياء (أي عناصر الموقف المحسة وأوضاعها) التي هي موضوع الكلام، ويقوم الرمز اللغوي على التواؤم وهذه العوامل الثلاثة، فهو يتواءم والمتكلم، ويتواءم والمستمع، ويتواءم وعناصر الموقف وأوضاع الحقيقة الخارجية، ويقصد بالتواؤم هنا إنه إذا اختلف المتكلم اختلف الرمز اللغوي وفقاً لذلك، وإذا اختلف المستمع اختلف الرمز أيضاً، وإذا اختلفت عناصر

(9) التوضيح بهامش التلويح 29/1.

(10) التلويح 31/1.

(11) المرآة 34.

(12) الموافقات 347/3.

(13) المقتضب للمبرد 44/2 .

(14) المقتضب 132/2.

الموقف وأحواله اختلف الرمز وفقاً لها. وهذه الأضراب من التواؤم هي الوظائف الرئيسية للغة»[15].

بالإضافة إلى ذلك قالوا بالنسبة للسامع: «إن الحدث اللساني في ذاته من حيث هو حدث، ذو طبيعة تسلطية ونفاذ تحكمي»[16] بمعنى أن السامع إذا ما توافرت فيه شروط الإدراك التي تعود إلى أنماط المواضعة لم يكن له اختيار في تلقي الخطاب، حتى أن القاضي عبد الجبار «قد شبه إدراك الكلام في حتميته بإبصار العين، عند توفر شروط الرؤية، وبالشعور بالألم عند تلقي الضرب مع ارتفاع الحواجز المانعة من حصول الحساسية»[17] ومن ثم فالباحث لا يستطيع الانفلات من هيمنة الخطاب، كما لا يستطيع الانفلات من هيمنة المتكلم واستحضاره في الذهن وهو يتابع عملية الفهم، إذ المتلقي دائماً يسائل نفسه: ماذا يريد أن يقول؟ وهو إن لم يعرف المتكلم «بحسب أحواله من قصده وإرادته واعتقاده وغير ذلك من الأمور الراجعة إليه حقيقة أو تقديراً»[18] لا يستطيع أن يعرف مراده.

والمتكلم نفسه لا يستطيع أن يغفل المخاطب وهو يبدع الخطاب أو يتحدث به. يقول إمام اللغويين ابن جني: «فلو كان استماع الأذن مغنياً عن مقابلة العين، مجزئاً عنه، لما تكلف القائل. ولا كلف صاحبه الإقبال عليه، والإصغاء اليه... وعلى ذلك قالوا: رب إشارة أبلغ من عبارة... وقال بعض مشايخنا رحمه الله: أنا لا أحسن ولا أكلم إنساناً في الظلمة»[19] ومن ثم يتنوع المخاطب في الخطاب، وتتنوع الأحكام تبعاً لتنوعه، فهو أحياناً صحيح معافى. وهو أحياناً مريض أو مسافر، وأحياناً مجاهد قادر، وأحياناً قادر على الجهاد ولكنه متبلد «ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض»[20] وأحياناً منافق... ولكل حكم يخصه.

وأحياناً يكون الكلام مقتضباً موجزاً تكثر محذوفاته لعلم السامع بالأشياء التي يتحدث له المتكلم فيها، وأحياناً مرسلاً لعدم علمه بما يتحدث له فيه، ومن ثم كان

---

(15) الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات. تونس 18-23 ففري 1985. مقال للدكتور نهاد الموسى بعنوان الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية ص 147.

(16) التفكير اللساني في الحضارة العربية للدكتور عبد السلام المسدي 298.

(17) المرجع نفسه، 299.

(18) سر الفصاحة للخفاجي 44.

(19) الخصائص 247/1.

(20) سورة التوبة 38.

الخطاب الذي نزل بمكة غير الخطاب الذي نزل بالمدينة من حيث المضمون والنظم.

ثم إن المعيار الذي يحكم به على الكلام من حيث الصحة والفساد هو فائدته للمخاطب أو عدم فائدته، يقول ابن مالك في ألفيته: «كلامنا لفظ مفيد كاستقم».

ـ لهذه الاعتبارات وغيرها نجد الأصوليين بالرغم من اختلافهم في موضوع علم أصول الفقه، هل هو قاصر على الأدلة التي تثمر الأحكام من كتاب وسنة وإجماع، أو هو شامل لها وللثمرة التي تثمرها وهي الأحكام وما يتعلق بها من حاكم ومحكوم به ومحكوم عليه، حيث رأى بعضهم «أن موضوع هذا العلم، الأدلة والأحكام» معاً[21]. ورأى آخرون «إن موضوع هذا العلم الأدلة فقط، وإنما يبحث عن الحكم على أنه من لواحق هذا العلم إذ المباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم»[22].

أقول بالرغم من هذا الاختلاف فإن القائلين بعدم دخول الأحكام وما يتعلق بها في موضوع علم أصول الفقه كالآمدي مثلاً، لم يستطع اغفال هذا الجانب في كتابه الأحكام. وما ذلك إلا لأن الأصوليين يلقون من خلال هذه القضايا أضواء كاشفة على الموقف الكلامي الذي يتحكم في الدلالة، حيث يتحدثون عن الخطاب من حيث مضمونه وموضوعه، كما يتحدثون عن الحاكم أو المخاطب، ومن يصح منه الخطاب ومن لا يصح، كما يتحدثون عن المحكوم عليه الذي هو المخاطب والشروط التي يجب توافرها فيه ليكون متحملاً للمسؤولية، وكل ذلك بطبيعة الحال له تأثير في عملية فهم الخطاب. لذلك كله يقسم الحديث في هذا الباب إلى فصول ثلاثة:

ـ الفصل الأول: في مفهوم الخطاب.
ـ الفصل الثاني: في عناصر الخطاب اللغوية.
ـ الفصل الثالث: في العناصر السياقية والمقامية.

(21) التوضيح 22/1.
(22) التوضيح 22/1.

الفصل الأول

في مفهوم الخطاب الشرعي

المبحث الأول: مفهوم الخطاب

الخطاب أحد مصدري فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبة، وهو يدل على «توجيه الكلام لمن يفهم»[23] نقل من الدلالة على الحدث المجرد عن الزمن إلى الدلالة على الإسمية، فأصبح في عرف الأصوليين يدل على ما خوطب به وهو الكلام.

والإمام الجويني يرى أن «الكلام، والخطاب، والتكلم، والتخاطب، والنطق، واحد في حقيقة اللغة، وهو ما به يصير الحي متكلماً»[24]. ويرى أيضاً أن الكتابة والعبارة «يسميان كلاماً مجازاً، لأنه يفهم بهما الكلام»[25].

«والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس. تقول: سمعت كلام فلان وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس»[26]، ولا سبيل إلى إنكار كونه مشتركاً بدليل قوله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾[27] وقوله جلت حكمته ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾[28].

ـ وعرف إمام الحرمين الخطاب بأنه «ما فهم منه الأمر والنهي والخبر»[29] وفي رأيه أن من «فهم منه أحد هذه، فقد فهم الكل، فإن كل أمر نهي وخبر. وكل نهي: أمر، وكل

(23) سلم الوصول لشرح نهاية السول 48/1.
(24) الكافية في الجدل 32.
(25) المصدر نفسه 33.
(26) المستصفى 64/1.
(27) سورة المجادلة 8.
(28) سورة الملك 13.
(29) الكافية في الجدل 33.

خبر: أمر ونهي» [30] لأن الأمر، أمر بالفعل أو الترك. والأمر والنهي كما يستفادان من صيغهما المعهودة، يستفادان من صيغ الخبر، مثل قول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[31] بالنسبة للأمر، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء»[32]، فهو نهي بصيغة الخبر على النفي. كما أن الخبر قد يكون بصيغة الأمر كقوله تعالى: ﴿فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً﴾[33] إذ المعنى أنهم سيضحكون قليلاً وسيبكون كثيراً[34]. وبذلك يكون كل خبر أمراً ونهياً.

مثل ذلك يقال في قوله: «وكل أمر نهي وخبر إذ الأمر من جهة نهي عن ضده، ومن جهة أخرى فـ«إن الإنسان قد ينبيء عن حال نفسه بالخبر، وينبيء عن حال غيره بالأمر والنهي، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه»[35] أو بتعبير آخر ان «المخاطب لغيره إما أن يفيد حال نفسه فيدخل فيه الأمر والنهي، لأن الأمر ينبيء عن إرادة الآمر، والنهي ينبيء عن كراهته. وإما أن ينبيء عن حال غيره فيكون الخبر»[36] ولذلك نرى كثيراً من الأصوليين يفتتحون مؤلفاتهم بالكلام على الأمر والنهي.

- وعرفه بعض الأصوليين بـ«الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئاً»[37] غير أن الآمدي رأى أن هذا التعريف لا يتسم بالدقة نظراً لأنه «يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به إفهام المستمع، فإنه على ما ذكر من الحد، وليس خطاباً»[38] ذلك «لأن المعقول من قولنا: أنه مخاطب لنا، أنه قد وجه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلا أنه قصد إفهامنا»[39] «ولأنه لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثاً»[40].

(30) المصدر نفسه 32 ومن ثم.. لو قيل في تعريفه: «ما فهم منه الأمر أو النهي أو الخبر أو الاستخبار، لاستقام».

(31) هذا الحديث أخرجه البخاري في صدر صحيحه وكذلك مسلم في كتاب الإمارة 1515/3.

(32) الحديث أخرجه النسائي سهو 20 وابن حنبل.

(33) سورة التوبة 82.

(34) انظر الصاحبي 302.

(35) المعتمد في أصول الفقه 21/1.

(36) المصدر نفسه.

(37) الأحكام للآمدي 136/1.

(38) الأحكام للآمدي 136/1.

(39) المعتمد في أصول الفقه 343/1.

(40) المصدر نفسه.

ومن ثم عرف الآمدي الخطاب بقوله: «انه اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيىء لفهمه»(41).

وفي شرحه لهذا التعريف يذكر أن الحركات والإشارات المفهمة ليست من الخطاب لأنها ليست لفظاً، وكذلك الألفاظ المهملة لأنها غير متواضع عليها، كما أن الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع أو الكلام الذي يوجه لدن هو ليس متهيئاً للفهم كالنائم ونحوه ليس كذلك من الخطاب «لأن الفائدة في الخطاب إفهام المخاطب»(42).

ـ هذا وإذا كان الخطاب هو الكلام، والكلام هو الخطاب، وكان الكلام اسماً مشتركاً يطلق على الكلام النفسي، كما يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس كما سبقت الإشارة، فإن الأصوليين قد أثاروا إشكالاً يتعلق بمدلول الخطاب وهو: هل الخطاب واقع على الكلام النفسي الأزلي القائم بالذات الالـهية، أو هو واقع على الكلام اللفظي الذي نقرأه في المصاحف؟

ووجه الإشكال أن المتقدمين من الأصوليين(43) قالوا إذا كان الخطاب عبارة عن الكلام النفسي فإنه يترتب على ذلك:

أولاً: عدم تنوع الخطاب إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء، لأن كلام الله الأزلي على ما يرى الأشاعرة «كلام واحد هو الخبر، ويرجع الجميع إليه لينتظم له القول بالوحدة»(44).

ثانياً: إذا قلنا إنه متنوع إلى خبر وإنشاء ترتب على ذلك «أن الإنشاء لا بد وأن يكون طارئاً على الخبر، ووصف الطروء يأبى الأزلية»(45).

ثالثاً: «كيف يتصور الإنشاء القديم وليس في الأزل من يطلب منه شيء»؟(46). وقد تجاوز الأصوليون هذا الإشكال بما يلي:

1 ـ إذا كان الخطاب في الأصل عبارة عن «الكلام اللفظي أو النفسي الموجه نحو

---

(41) الأحكام للآمدي 136/1.

(42) المعتمد في أصول الفقه 343/1.

(43) سلم الوصول لشرح نهاية السول 48/1 وانظر كذلك الكليات لأبي البقاء الكفوي 286/2 .

(44) الكليات 286/2.

(45) الفروق للإمام القرافي 49/1.

(46) المصدر نفسه 49/1.

الغير للإفهام»[47] فإنه إنما يسمى بحسب دلالته على المعنى، و«دلالة الكلام على ما يدل عليه، صفة لازمة للكلام، لا تقبل الإنتفاء ولا التجدد، بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية والكلام اللفظي»[48] لأن كلام الله النفسي الأزلي وكلامه اللفظي متحدان ذاتاً وماهية «ولاتحادهما ذاتاً وماهية كان الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بألسنتنا كلام الله الأزلي»[49] لذلك فإن «الكلام اللفظي إنما يوصف بكونه خطاباً باعتبار دلالته على معناه وتنوعه إلى تلك الأنواع. . . فلا شبهة في تسمية الكلام النفسي خطاباً، وإتصافه بذلك إنما هو باعتبار دلالته على المعنى الذي دل عليه اللفظي»[50] بمعنى «أن الله سبحانه وتعالى انشأ السببية في زوال الشمس لوجوب الظهر وأنزل القرآن الكريم دالاً على ما قام بذاته في هذا الإنشاء بقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[51]. وما قيل في الأسباب يقال في الشروط والموانع، ويقال كذلك في الأحكام التكليفية الخمسة، فإن «الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة كلها قائمة بذات الله تعالى عند أهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من أدلة الشرع إنما هي أدلة على ما قام بذات الله تعالى»[52] مثلها مثل ما لو قال شخص لآخر: اكتب درساً، فإنه يكون قد أنشأ في نفسه ايجاباً وطلباً قبل الدلالة عليه، وإذا كان من فرق فهو أن إنشاء الخلق حادث وإنشاء الله قديم.

2 ـ إن كلام الله النفسي الأزلي يتنوع إلى أمر ونهي وخبر، لأن «من يريد أن يأمر أو ينهي أو يخبر أو يستخبر، أو ينادي، يجد في نفسه قبل التلفظ معناها، ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة»[53]، وإذا كان هناك من فرق بين الإنشاء والخبر، «فإنما هو بين الإنشاء والخبر اللغويين باعتبار الوضع اللغوي، أما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام النفسي فإنه واحد، ويختلف باختلاف متعلقاته، فإن تعلق بأحد النقيضين: الوجود أو العدم على وجه التبع، فهو الخبر، وإن تعلق بأحدهما على وجه الترجيح، فإن كان في طرف الوجود فهو الإيجاب، أو العدم فهو التحريم، أو تعلق بالتسوية بينهما فهو الإباحة.

---

(47) الكليات 286/2 وكذلك المستصفى 64/1.

(48) سلم الوصول لشرح نهاية السول 53/1.

(49) المصدر نفسه 49/1.

(50) المصدر نفسه 49/1-50.

(51) سورة الإسراء 78.

(52) الفروق 49/1.

(53) الكليات 287/2.

ولا ترتيب بين هذه الأنواع بل بينها وبين أصل الكلام رتبة عقلية لا زمانية، لأن العقل يقضي بتقديم العام على الخاص بالرتبة تقديماً عقلياً لا زمانياً، فلا تلزم منافاة الأزل للإنشاء النفساني ولا الحدوث»[54].

وقولهم: إن الكلام اللفظي دليل على النفسي، «ليس معناه أن اللفظي موضوع لمعنى هو الكلام النفسي، بل إن مدلول كل منهما هو مدلول الآخر بعينه»[55].

3 ـ على أن المرجاني يذهب إلى أن المراد بالخطاب: «هو المبحوث عنه في علم الأصول مما يقع به التخاطب ويصح فيه التساؤل والتجاوب، ويمكن توجيهه للافهام، وبيان المقصد والأفهام، وذلك إنما هو خطابات الله تعالى التي تضمنها كتابه وحديث نبيه ﷺ، وخطابه من نحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ ﴿وأطيعوا الله ورسوله﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: صلوا خمسكم وصوموا شهركم» وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحي، ومن يوجد بعده بلا فرق»[56] ثم يقول: إن الخطاب اللفظي المبحوث عنه في الأصول لا ينافي الخطاب النفسي وذلك لـ «اتحاد الكلام النفسي والكلام اللفظي بالذات، وأن البحث عن أحدهما في الأصول بحث عن الآخر، غاية الأمر أن اللفظي هو الذي علمناه ووقفنا تمام الوقوف على مدلولاته، وهو الذي يصح فيه التساؤل والتجاوب، ويتصف بالنص والظاهر والمحكم والمؤول وغير ذلك من أقسام النظم، فلذلك خصوه بالبحث عنه في الأصول وبنوا على ما يفهمونه منه «جميع الأحكام»[57].

4 ـ أما من ناحية عدم وجود المخاطب في الأزل، والخطاب يقتضي أن يكون مخاطباً فإننا سنتحدث عنه في العناصر غير اللغوية، وإن كان ذلك لا يمنع من القول بأن المخاطب وإن لم يكن موجوداً في الأزل بالفعل فهو موجود بالإعتبار.

ـ وبذلك يزول الإشكال ويتبين أن الخطاب الشرعي كما يطلق على الكلام النفسي يطلق على الكلام اللفظي حقيقة؛ إذ هو لفظ مشترك بينهما، وان الإطلاق كان لتنوع الخطاب من حيث هو: النفسي واللفظي إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء، لأن المخاطب «يحدث في نفسه قبل التلفظ معناها، ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة،

---

(54) الفروق 1/49-50.

(55) سلم الوصول لشرح نهاية السول 1/50.

(56) نقلاً عن المصدر السابق 1/55.

(57) المصدر نفسه 1/56.

وذلك هو الكلام النفسي، وما يعبر به هو الكلام الحسي» [58] وكان الإطلاق أيضاً لتعدد دلالتهما التي هي صفة لازمة لهما لا تقبل الانتفاء ولا التجدد على فعل المكلف من حيث هو مكلف.

وبذلك يتبين أنهما متحدان ذاتاً وماهية، وأنه لا فرق بينهما إلا من حيث «أن الكلام النفسي اعتبر فيه، وجوده العلمي الأزلي، والكلام اللفظي اعتبر فيه وجوده اللفظي»[59] وأن الأحكام الشرعية إنما تستنبط من الكلام اللفظي ولا تستنبط من الكلام النفسي لأنه لا إطلاع للمكلف عليه.

وإن الخطاب في الكلام اللفظي يطلق بإطلاقين:

«أحدهما أنه الكلام وهو ما تضمن نسبة إسنادية. والثاني إنه أخص منه وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته»[60].

المبحث الثاني: أقسام الخطاب

بالرغم من أن الخطاب يتنوع بحسب معانيه إلى ضروب أوصلها أحمد بن فارس في كتابه الصاحبي إلى عشرة[61] هي الخبر والاستخبار، والأمر، والنهي، والدعاء، والطلب، والعرض، والتخصيص، والتمني، والتعجب، فإن الأصوليين والبلاغيين لم يقسموا الخطاب إلى كل هذه الأقسام، بل الذي ذهبوا إليه هو ردهم هذه الأضرب إلى قسمين كبيرين: هما الأمر وما في معناه، والخبر وما في معناه [62]. أو بتعبير آخر: الخبر والإنشاء، لأنهم رأوا أن النهي في معنى الأمر، إذ هو في جوهره أمر بالترك، وكذلك الاستفهام والاستخبار، فإن معناهما «طلب الفهم والخبر، فهما في معنى الأمر»[63] وكذلك العرض والتحضيض والنداء، ففي النداء «إضمار أمر بشيء أو نهيه عن شيء أو إخباره عن شيء، معناه يا زيد أقبل أو لا تقبل، أو هل في الدار عمرو، والمنادي يجد من نفسه أنه يضمر ذلك، وربما أظهره، ولهذا إذا سمعه المنادي قال: ما الذي تريد؟ فدل على أنه قد عقل منه إضمار ما ذكرناه»[64].

(58) الكليات 286/2.

(59) سلم الوصول لشرح نهاية السول 49/1.

(60) الإبهاج في شرح المنهاج 44/1.

(61) الصاحبي 289.

(62) المعتمد في أصول الفقه 21/1.

(63) المصدر نفسه، 21/1.

(64) المصدر نفسه 20/1.

كما رأوا أن كثيراً من هذه الأضرب يمكن أن يأتي بصيغة الخبر(*) وأن التمني عند بعضهم خبر.

ومن أجل ذلك قال إمام الحرمين «كل أمر: نهي وخبر. وكل نهي: أمر. وكل خبر أمر ونهي»[65] فالخطاب إذن لا يخرج عن الأمر والخبر.

بالإضافة إلى ذلك رأوا من جهة أخرى أن «المخاطب لغيره. إما أن يفيد حال نفسه فيدخل فيه الأمر والنهي، لأن الأمر ينبىء عن إرادة الآمر. والنهي ينبىء عن كراهته. وإما أن ينبىء عن حال غيره فيكون الخبر»[66].

وهذا التقسيم للخطاب ليس تقسيم تمايز وتقابل، بمعنى أن كل واحد منهما يوجد لوحده مفصولاً عن الآخر، بل الذي يوجد هو التداخل وعدم التمايز، لأن «كل واحد منهما قد يدخل في الآخر، لأن الإنسان قد ينبىء عن حال نفسه بالخبر، وينبىء عن حال غيره بالأمر والنهي، لأنهما يدلان على وجوب الفعل وقبحه»[67] مثل قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن﴾[68] أي ليتربصن وقوله تعالى: ﴿فليضحكوا قليلاً وليبكوا

(*) بعد أن ذكر ابن فارس أن الخبر عند أهل اللغة: الاعلام، وأنه عند أهل النظر: ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه عرفه بقوله: هو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان أو مستقبل أو دائم، نحو قام زيد، ويقوم زيد، وقائم زيد. . . ثم قال: «والمعاني التي يحملها لفظ الخبر كثيرة، فمنها التعجب نحو ما أحسن زيداً، والتمني نحو: وددتك عندنا. والإنكار نحو: ما له علي حق، والنفي نحو لا بأس عليك، والأمر نحو قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن﴾ والنهي نحو قوله تعالى: ﴿لا يمسه إلّا المطهرون﴾ والتعظيم نحو: سبحان الله. والدعاء نحو: عفا الله عنه، والوعد نحو قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق﴾ والوعيد نحو قوله: ﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾ والإنكار والتبكيت نحو قوله: ﴿ذق أنك أنت العزيز الكريم﴾. وربما كان اللفظ خبراً والمعنى شرطاً وجزاءً نحو قوله: ﴿أنا كاشفو العذب قليلاً إنكم عائدون﴾ والمعنى إنا أن نكشف عنكم العذاب تعودوا. ومثله ﴿الطلاق مرتان﴾ والمعنى: من طلق امرأته مرتين فليمسكها بعدهما بمعروف أو يسرحها بإحسان . . . ويكون اللفظ خبراً والمعنى دعاء وطلب. . . نحو: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ معناه فاعنا على عبادتك، ويقول القائل: استغفر الله، والمعنى: اغفر، قال تعالى: ﴿لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم﴾ الصاحبي. أما التمني فقد قال قوم: هو من الاخبار لأن معناه ليس. إذا قال القائل ليت لي مالاً فمعناه ليس لي مال. وآخرون يقولون لو كان خبراً لجاز تصديق قائله أو تكذيبه، وأهل العربية مختلفون فيه على هذين الوجهين» الصاحبي 289 وكذلك المعتمد في أصول الفقه 21/1.

(65) الكافية في الجدل 32.

(66) المعتمد في أصول الفقه 21/1.

(67) المعتمد في أصول الفقه 21/1.

(68) سورة البقرة 228.

كثيراً﴾[69] أي أنهم سيضحكون قليلاً . . .».

وقد ميز الإمام القرافي بين قسمي الخطاب بفروق دقيقة نجملها فيما يلي:

(1) «إن الإنشاء سبب لمدلوله. والخبر ليس سبباً لمدلوله»[70] بمعنى أن سبب إيجاد الفعل المقصود من قبل الشارع هو أوامره الواردة في خطابه، وكذلك الشأن بالنسبة للعقود، إذ العقود لا تحصل منافعها إلا بسبب العقد.

(2) «إن الإنشاآت يتبعها مدلولها، والاخبار تتبع مدلولاتها»[71] فالقيام بالصلاة إنما حصل من المخاطب بعد أمره بها، والطلاق والبيع إنما يقعان بعد صدور الصيغة بخلاف الإخبار في قولك مثلاً: قام زيد ـ وهو قائم ـ وسيقوم الساعة ـ فإن الخبر تبع لتقرر القيام في الزمن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، إذ «ليس المراد بالتبعية، التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي»[72] بل إن الخبر بالنسبة لمدلوله كالعلم بالنسبة للمعلوم «فإنا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات، والعلم في الجميع تبع لمعلومه، فالعلم بأن الشمس تطلع غداً فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات»[73].

(3) «إن الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب. . بخلاف الخبر فإنه قابل للتصديق والتكذيب»[74] .

(4) «إن الإنشاء لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها، وقد يقع انشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي، فإنها تنشىء الطلب بالوضع اللغوي الأول، والخبر يكفي فيه الوضع الأول في جميع صوره» [75] فقول الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثاً لم يفد الطلاق إلا بسبب النقل العرفي عن الإخبار إلى الإنشاء: إذ لو لم ينقل لكان اعلاماً لها بتقدم الطلاق ليس إلا.

ـ ورغم هذه الفروق الدقيقة فإن الأصوليين اختلفوا في صيغ العقود كما اختلفوا في التمني، فذهب الأحناف إلى أن صيغ العقود إخبارات، على أصلها اللغوي، وذهب الجمهور إلى أنها انشاآت منقولة عرفاً عن الخبر.

---

(69) سورة التوبة 82.

(70) الفروق 23/1.

(71) الفروق 23/1.

(72) المصدر نفسه 23/1.

(73) المصدر نفسه 23/1.

(74) المصدر نفسه 23/1.

(75) المصدر نفسه 23/1.

والمعتمد ما ذهب إليه الجمهور بدليل:

«حصول لوازم الإنشاء فيها من استتباعاتها لمدلولها وغير ذلك من اللوازم»[76] المشار إليها.

وبدليل «أن الإنشاء هو المتبادر في العرف إلى الفهم، فوجب أن يكون منقولاً إليه كسائر المنقولات»[77] إذ «المبادرة للإنشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة ولا نجد في أنفسنا أن القائل لامرأته: أنت طالق، إنه يحسن تصديقه وتكذيبه»[78].

هذا والأصوليون حصروا اهتماماتهم في الخطاب الإنشائي، بل في قسم منه «هو الأمر والنهي إذ بهما يثبت أكثر الأحكام وعليها مدار الإسلام»[79] وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام.

وهم في إشاراتهم العابرة إلى الخطاب الخبري رأوا أنه يأتي على وجهين:[80] وجه يكون «المحكوم به في خبر الشارع هو الحكم الشرعي، مثل ﴿كتب عليكم الصيام﴾ ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فإن مثل هذا الوجه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء».

ووجه آخر لا يكون كذلك فتكون «إفادته للحكم الشرعي أن يجعل الإثبات مجازاً عن الأمر، والنفي مجازاً عن النهي فيفيد الحكم بأبلغ وجه». والذي دفعهم إلى ذلك هو أن الشارع «إذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه»، فإن لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الأمر فإنه لا يلزم من عدم الإتيان بالمأمور به كذب الشارع».

ومن أجل هذا قال الإمام الباجي وغيره في قوله تعالى مثلاً: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[81] أن «لفظة يتربصن ظاهرها الخبر، ويحتمل أن يراد بها الأمر، فلو تركنا والظاهر لحملناها على الخبر، إلا أنا نجد من المطلقات من لا يتربصن، وخبر الباري تبارك وتعالى لا يصح أن يقع بخلاف مخبره، فثبت بذلك أن المراد به الأمر، والله أعلم بالصواب»[82].

---

(76) المصدر نفسه 28/1.

(77) المصدر نفسه 29/1.

(78) المصدر نفسه 31/1.

(79) التلويح 149/1.

(80) المصدر نفسه 149/1 بتصرف بسيط.

(81) سورة البقرة 228.

(82) كتاب الحدود في الأصول ص 48.

وقال الزمخشري في الآية نفسها: «فإن قلت: فما معنى الاخبار عنهن بالتربص؟ قلت هو خبر في معنى الأمر، وأصل الكلام وليتربص المطلقات، وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيد للأمر وإشعار بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص، فو يخبر عنه موجوداً، ونحوه في الدعاء: رحمك الله، أخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كإنما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها»[83] ومثل هذا يقال في قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾[84] وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[85] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها من كلام الآدميين شيء»[86]. فذاك أمر بصيغة الخبر. والمثال الأخير نهي بصيغة الخبر على النفي.

وانطلاقاً من هذا ـ أي من أن الأحكام كما تستنبط من الخطاب الإنشائي، تستنبط من الخطاب الخبري بتأويله إلى خطاب انشائي ـ يظهر أنه لا معنى لما ذهب إليه الإمام الرازي وغيره من حصر الخطاب الإلهي الذي تستنبط منه الأحكام الشرعية في خمسمائة آية: لـ «أن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية. فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ والأمر به، وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل، أو مدحاً أو ثواباً على فعل، فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوباً أو ندباً، وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عليه، المقصود به الأمر بتعظيم ما عظمه الله تعالى وأن نثني عليه بذلك، فلا تكاد تجد آية إلا وفيها حكم، وحصرها في خمسمائة آية بعيد»[87].

المبحث الثالث: أنواع الخطاب

تمهيد:

إذا كانت «الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة، إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار»[88] فإن علماء الشريعة لما نظروا في هذه الأصول

(83) الكشاف 365/1.

(84) سورة البقرة 233.

(85) الحديث مشهور وقد أخرجه الإمام البخاري في صدر كتابه الصحيح.

(86) الحديث أخرجه النسائي سهو: 20.

(87) شرح تنقيح الفصول ص 437.

(88) بداية المجتهد ونهاية المقتصد 3/1.

التي تؤخذ منها الأحكام، قسموها إلى قسمين: خطاب وغير خطاب[89].

فالخطاب منها هو اللفظ، وهو يتنوع إلى «خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمة» وغير الخطاب منها، الأفعال والإقرارات، وكذلك طرق استثمار الخطاب من قياس واستصلاح. . .

وبذلك يمكن أن يقال ان الخطاب الشرعي يتنوع إلى أنواع ثلاثة: خطاب الله سبحانه، وخطاب الرسول ﷺ، وخطاب الأمة.

ومن ثم سنقسم الحديث في هذا المبحث إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول : في خطاب الله.
الفرع الثاني: في خطاب رسوله.
الفرع الثالث: في خطاب الأمة.

الفرع الأول: خطاب الله جلت كلمته

أما خطاب الله فأكبر من أن يخاض فيه، لأنه قضية أجمعت الأمة كافة على التسليم بها حتى المعاندين في فجر المبعث ايقنوا أنه ما من عربي يخطئه أن يُميز بين هذا القرآن، وقول البشر، لسبب رئيسي هو عجزهم عن الاتيان بمثله رغم التحدي.

ولكن مع ذلك لا بد من الإشارة إلى أن القرآن فيه قال الرسول ﷺ: «إن هذا القرآن حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوج فيقوم، ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد»[90].

وفيه أيضاً قال عليه الصلاة والسلام: «ما من نبي من الأنبياء إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إلي، فارجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»[91].

سقت هذين الحديثين النبويين تعريفاً بخطاب الله جلت كلمته، اعتقاداً مني، أنه

---

(89) المعتمد في أصول الفقه 909/2. وانظر كذلك الأحكام لابن حزم 97/1.
(90) الحديث أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ.
(91) الحديث رواه أحمد والبخاري ومسلم.

مهما قيل في التعريف به، فإن ذلك لن يرقى إلى مرتبة ما جاء في الحديثين، لأنهما رصد للقرآن الكريم، من قبل من «كان خلقه القرآن»[92]. والرصد كان رصداً داخلياً ينفذ إلى ما يلمسه المتصل به اتصالاً حميمياً:

على المستوى النفسي والمعرفي: حبل الله... النور المبين... الشفاء النافع... لا يعوج فيقوم... ولا يزيغ فيستعتب... ولا تنقضي عجائبه... إذ التقادم لا يفعل فيه كما يفعل فيما ينتجه الفكر البشري.

وعلى المستوى الآني والمآلي: عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن اتبعه، ولا غرابة في ذلك فهو وحي أوحاه الله إلى محمد عليه الصلاة والسلام ليكون دالاً على نبوته وهداية للبشرية، ثم أن هذين الحديثين يغربان بالالتحام بكتاب الله ليتخذ أنيساً وسميراً لمن يريد أن تتطهر نفسه ويستقيم فكره فيفوز بالسعادة دنيا وآخرى.

ولعلنا نجد الحديثين ماثلين أمامنا، ونحن نقرأ قول الإمام الشاطبي في التعريف بكتاب الله، قال: «ان الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة، وطمع في إدراك مقاصدها واللحاق بأهلها، أن يتخذه سميره وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي نظراً وعملاً، لا اقتصاراً على أحدهما، فيوشك أن يفوز بالبغية وأن يظفر بالطلبة ويجد نفسه من السابقين، وفي الرعيل الأول، فإن كان قادراً على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا فكلام الأئمة السابقين والسلف المتقدمين، آخذ بيده في هذا المقصد الشريف والرتبة المنيفة»[93].

إذا كان الأمر كذلك أي أن هذا القرآن الكريم شيء معروف حتى عند الصبيان والعامة، وكان كنهه لا يعرف عند الخاصة بالحدود والأقوال ولكن بتلاوته آناء الليل وأطراف النهار، وبالتأمل في عجائبه اللامتناهية، وبالانقياد لأوامره ونواهيه، إذا كان الأمر كذلك فإننا لن نخوض في تعريف من تلك التعاريف التي ساقها بعض الأصوليين[94]، ولكننا فقط ـ قبل أن ننتقل إلى الحديث عن خطاب الرسول ـ نشير إلى أن مصداقية هذ

(92) الحديث أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها. حديث رقم 513/1.746.

(93) الموافقات 346/3.

(94) انظر التلويح 26/1.

الخطاب، وحجيته، قد اعتمد علماء الشريعة في إثباتها على ركنين قويين هما: ثبوته تواتراً إلى النبي ﷺ حفظاً وكتابة، وثبوت صدوره عن الله جلت قدرته بطريق الاعجاز، ومن ثم قال الفقهاء بالنسبة للركن الأول إن قراءة الآحاد كقراءة عبد الله بن مسعود وقراءة أبي بن كعب، إذ قرأ بها المصلي في صلاته تبطل[95].

وقالوا بالنسبة للركن الثاني الذي هو الاعجاز. إن أقل ما يقرأ به في الصلاة ثلاث آيات أو آية طويلة توازيها باعتبار أن التحدي وقع بأقصر سورة منه، وأقصر سورة (الكوثر) تشتمل على ثلاث آيات[96].

الفرع الثاني: خطاب الرسول عليه السلام

وأما عن السنة كخطاب موجه من الرسول صلوات الله عليه وسلامه إلى أمته، فسنحصر الحديث فيها في نقطتين هما: موقف الأمة منها كخطاب، والثانية بيانها لما أنزل إليه من رب العالمين.

أما النقطة الأولى: فنرى أن نبدأ الحديث فيها، بما اجمله، الإمام الشاطبي في قوله: «كل ما أخبر به رسول الله ﷺ من خبر فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمد عليه فيما أخبر به عنه. سواء علينا، انبنى عليه في التكليف حكم أم لا. كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهي فهو كما قال عليه الصلاة والسلام، لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله، وبين ما نفث في روعه والقي في نفسه، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك معتبر يحتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً، لأنه ﷺ مؤيد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى»[97] وحتى لو صدر منه اجتهاد «فاجتهاده معصوم من الخطأ بلا خلاف لأنه إما أن لا يخطىء البتة أو لا يقر على خطأ إن فرض»[98].

ذلك هو موقف الأمة من خطاب الرسول ﷺ، لم يشذ عنه إلا جماعةٌ عفّى الزمان عليهم، ولولا أن الإمام الشافعي تعرض لما ذهبوا إليه، ما سمعنا من التاريخ شيئاً عن اسمائهم فضلاً عن آثارهم[99].

---

(95) أصول السرخسي 279/1-280 وكذلك بداية المجتهد 152/1.

(96) المصدر نفسه.

(97) الموافقات 80/4.

(98) الموافقات 83/4.

(99) انظر الشافعي للشيخ محمد أبي زهرة 211.

ومصداقية هذا الموقف مستمدة من المصداقية نفسها التي ثبتت بها حجية كتاب الله وهي التواتر والإعجاز.

أما الإعجاز فإنه وإن كان قضية خاصة بخطاب الله لا تتجاوزه إلى غيره، فإن علماء الشريعة نظروا إليه في السنة من منظور آخر. هو إن كلام الله المعجز هو الذي أنبأ عن الرسول عليه السلام بقوله: «وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحي يوحى»[100] كما أنبأ أن المخاطبين بكلامه لا يكونون مؤمنين حقاً حتى يحكموا رسول الله ﷺ «فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً»[101]. مما قضى الرسول، وهو الذي أنبأ حتى بالنسبة لخطاب الأمة أن من «يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم»[102].

ومن ثم قال الأصوليون «إن المعجزة تدل على صدق النبي عليه السلام فيما يبلغه عن الله تعالى فتجب عصمته عن الخُلف في مدلول المعجزة، ولو لم يكن كذلك لما كانت المعجزة، دالة»[103] وقالوا أيضاً: إن «الشرط في الاستدلال بخطاب النبي ﷺ هو أن نعلم فائدة الخطاب، ونعلم أن الله سبحانه لا يبعث من يخبر بالكذب، ولا ينهى عن حسن، ولا يأمر بقبيح»[104].

كما قالوا بالنسبة لخطاب الأمة إن «الشرط في الاستدلال بالاجماع هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد شهد أنهم لا يُجمعون على الخطأ»[105].

من هذا المنطلق قال الإمام الشاطبي وغيره: كل ما أخبر به رسول الله ﷺ فهو حق وصدق يحتج به ويبنى عليه في الاعتقادات والأعمال جميعاً.

ـ أما فيما يتعلق بالركن الثاني الذي هو التواتر فإننا نجد علماء الشريعة عندما ينهار هذا الركن في أحد أنواع الخطاب يثور بينهم جدال حاد في مصداقية الخطاب وحجيته(*). ولذلك سلطوا الأضواء على الطرق التي وصل بها الخطاب الينا، فميزوا بين

(100) سورة النجم 3.

(101) سورة النساء 65.

(102) سورة النساء 115.

(103) البرهان لإمام الحرمين 483/1.

(104) المعتمد في أصول الفقه 910/2.

(105) المصدر نفسه.

(*) وبالنسبة للإجماع «قال الفخر الرازي وكثيرون: إن الإجماع المنقول بخبر الآحاد لا يعد حجة، لأن حجية الإجماع في قطعيته، إذ أنه بإضافة الاجماع إلى من عقدوه تكون القطعية. فإذا زالت القطعية في سنده بالنقل بخبر الآحاد الذي هو سند ظني. فقد زال المعنى الذي اكتسب بالإجماع فبقي الأمر =

ما وصل بطريق التواتر وبين ما وصل بطريق الآحاد.

ـ فرأوا أن الخبر المتواتر مقطوع بصدوره عن النبي ﷺ لدرجة أنه «صار كالمعاين المسموع منه»[106].

ـ ورأوا أن خبر الواحد الصحيح الذي احتفت به القرائن يلزم التصديق بخطابيته لأنه قد ارتقى بتلك القرائن إلى إفادة العلم، لأنه «لا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين»[107] ويضرب لذلك حجة الإسلام الغزالي مثلاً يوضح به ما ذهب هو وغيره إليه فيقول: «لا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه، لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، فإنه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس، حافي القدمين، ممزق الثياب، مضطرب الحال، يصفق وجهه ورأسه، وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة، لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة. فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى قول أولئك، فتقوم في التأثير مقام بقية العدد، وهذا ما يقطع بجوازه. والتجربة تدل عليه»[108].

ـ وتعتبر من الأحاديث المحتفة بالقرائن، الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول، والأحاديث المشهورة عند علماء الحديث، والأحاديث المسلسلة بالأئمة الحفاظ المتقنين مثل الحديث الذي يرويه مالك عن نافع عن ابن عمر.

ورأوا أن خبر الواحد الصحيح بالرغم من أنه لا يفيد العلم اليقيني بخطابيته، إلا أنهم رأوا أن الشروط القاسية التي اشترطها أئمة نقل الحديث في هذا النوع، والتي تتمثل في العدالة، والضبط، واتصال السند، وعدم الشذوذ، وعدم الاعلال، إن لم تقم مقام التواتر في التيقن من الخطاب فهي تقرب منه «ذلك أن العدالة والضبط يحققان أداء الحديث كما سمع من قائله، واتصال السند على هذا الوصف في الرواية يمنع اختلال ذلك في أثناء السند، وعدم الشذوذ يحقق ويؤكد ضبط هذا الحديث بعينه، وعدم الاعلال يدل على سلامته من القوادح الخفية، بعد أن استدللنا بسائر الشروط على سلامته من القوادح الظاهرة فكان الحديث بذلك صحيحاً لتوفر عامل النقل الصحيح، واندفاع القوادح

= في الحكم إلى أصل المستند الشرعي الذي بني عليه الاجماع» أصول الفقه للشيخ أبي زهرة 212.

(106) كشف الأسرار 361/2.

(107) المستصفى 87/1.

(108) المستصفى 87/1-88.

الظاهرة والخفية، فيحكم له بالصحة بالإجماع»[109]

ولذلك نرى علماء الشريعة قد قرروا «من كل المذاهب لزوم الإعتقاد بالخبر الأحادي الصحيح، كما قرروا وجوب العمل به أيضاً، ولم يفرقوا بين الأمرين كما قد يظن»[110] ورتبوا عليه ما رتبوه على القرآن الكريم والخبر المتواتر تماماً.

نعم عندما ينهار التواتر، أو عندما ينقطع الإسناد الذي يقوم مقامه وهو مصحوب بالشروط السالفة الذكر، فإن الجدال يثور بين علماء الشريعة في مصداقية الخطاب وحجيته.

ـ فالجمهور وضمنه الإمامان أبو حنيفة ومالك، وجمهور المعتزلة يشترطون فيمن يكسر الإسناد ويرسل الحديث[111] التزكية في العدالة، فمرسل الحديث إذا كان من أئمة نقل الحديث يقبلون حديثه المرسل، سواء كان من التابعين أو من دونهم، اعتضد الحديث المرسل بما يقويه ويشهد له بالصحة أو لم يعتضد، لأنهم رأوا «أن سكوته عنه مع عدالة الساكت، وعلم أن روايته يترتب عليها شرع عام، فيقتضي ذلك أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته، فسكوته كإخباره بعدالته، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته وقبلنا روايته، فكذلك سكوته عنه، حتى قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق، وهو أن المرسل قد تذمم الراوي واخذه في ذمته عند الله تعالى، وذلك يقتضي وثوقه بعدالته، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه، ولم يتذممه، فهذه الحالة أضعف من الإرسال»[112].

غير أن الإمام ابن حزم الذي ذهب إلى أن المرسل لا تقوم به حجة، يطعن في أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك ويرى أنهم «أترك خلق الله للمرسل إذا خالف مذهب صاحبهم ورأيه»[113]. ثم يقول: «ولو تتبعنا ما تركت كلتا الطائفتين لبلغت أزيد من ألفي

---

(109) مجلة التراث العربي السورية ع 11-12 ص 162 مقال للدكتور نور الدين عتر بعنوان: خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة.

(110) المرجع نفسه.

(111) المرسل عند الأصوليين هو الحديث الذي روي عن رسول الله ﷺ ولكن حذف من سنده راوٍ سواء كان صحابياً أو غير صحابي. أما عند المحدثين فهم يفرقون بين الصحابي وغير الصحابي. فما حذف من سنده صحابي سمي مرسلاً، وما حذف من سنده غير الصحابي يسمى منقطعاً، وإذا حذف أكثر من راوٍ سمي معضلاً. وإذا لم ينته الراوي بالحديث إلى النبي ﷺ سمي موقوفاً.

(112) شرح تنقيح الفصول ص 379.

(113) الأحكام 4/2.

حديث بلا شك» ويعطي أمثلة لهذا الترك، ويرى أن الذي أوقعهم في هذا التناقض بين التنظير والتطبيق هو ما تعلقوا به من «أحاديث مرسلات في بعض مسائلهم فقالوا فيها بالأخذ بالمرسل، ثم تركوه في غير تلك المسائل»[114].

ولكن الحقيقة أن للبعد الزمني تأثيراً في المسألة فـ «كلما كان الإمام أسبق زمناً كان أكثر قبولاً للمرسل»[115] وكلما كان أبعد زمناً عن الرسول عليه الصلاة والسلام كان أكثر تشدداً في قبوله بل أكثر رداً، كما يتضح ذلك عند أهل الحديث الذين جاءوا بعد المائتين وضمنهم الإمام أحمد فقد «قالوا لا يقبل المرسل مطلقاً سواء كان من أئمة النقل أولا، ومن القرون الثلاثة أولا»[116].

كذلك الإمام الشافعي الملقب من طرف أهل الحديث بناصر السنة يرى أن ما أرسله كبار التابعين كسعيد بن المسيب وغيره يقبل، شرط أن يتقوى بواحد من الأمور التالية:

(1) أن يروى مسنداً من حفاظ مأمونين.
(2) أو يرسل من حفاظ مأمونين من طريق غير طريقه.
(3) أو يوافقه قول صحابي.
(4) أو يفتي أكثر أهل العلم بمعناه.
(5) أو يعرف من عادة المرسل أنه لا يرسل إلا عن ثقة.

أما ما أرسله صغار التابعين أو من دونهم من الفقهاء فهو يرده ولا يعتبره خطاباً موجهاً من رسول الله لأنه يرى أن «من نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة، استوحش من مرسل كل من دون كبار التابعين بدلائل ظاهرة فيها»[117] أهمها تساهل هؤلاء فيمن يروون عنه، وضمور حظهم المعرفي الذي أدى بهم إلى الأخذ «عمن لو أمسك عن القبول عنه كان خيراً له» والغفلة التي «قد تدخل على أكثرهم فيقبل عمن يرد مثله وخيراً منه».

وفوق هذا فهم لا يبرؤون من الأهواء فيقبلون «عمن يعرف ضعفه، إذا وافق قولاً يقوله، ويرد حديث الثقة إذا خالف قولاً يقوله».

لهذه الاعتبارات وغيرها يقرر أن «من نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة استوحش من

---

(114) المصدر نفسه 5/2.

(115) ابن حنبل للشيخ أبي زهرة ص 242.

(116) مسلم الثبوت 174/2.

(117) الرسالة 467.

مرسل كل من دون كبار التابعين».

والهدف من ملاحظة ركن التواتر أو ما يقوم مقامه في أنواع الخطاب هو المحافظة على الخطاب حتى «يظل هو هو، فوق الزمان خالد»[118] بالرغم من أنه قيل في الزمان «تختلف البقاع والعصور ويتعاقب الناقلون ولكن المنقول المقدس ينبغي أن يظل هو هو، كما كان في لحظة التلقي عن الأصل المقدس»[119].

وبملاحظة ركن الإعجاز أو ما يقوم مقامه تبقى هذه الأحكام التي يتضمنها الخطاب منسوبة إلى الله جلت حكمته، إذ «لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره»[120] ولذلك يرى الإمام الشاطبي أن خطاب الرسول وخطاب الأمة ليسا إلا امتداداً لخطاب الله تعالى كما سيتضح ذلك في خطاب الأمة.

وأما بالنسبة للنقطة الثانية: التي تتمثل في بيان السنة لما أنزل إلى رسول الله من رب العالمين، وأنها لا تعدو أن تكون امتداداً لخطاب الله، فإن الإمام الشاطبي الذي هو خير من يوضحها يرسم لهذا الامتداد سبعة أبعاد هي:

البعد الأول: يتمثل في بيان «ما هو عام جداً، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها»[121].

والبعد الثاني: يتمثل «في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام»[122] وذلك كالأحاديث الواردة في بيان المصطلحات الشرعية كالصلاة والزكاة والحج...

البعد الثالث: يتمثل في بيان «ما دل عليه الكتاب في الجملة»[123] وهو لا يخرج عن التعريف بمصالح الدارين ومفاسدهما.

والرابع: يتمثل في «مجال الاجتهاد الحاصل بين الطرفين الواضحين» ويضرب لتوضيح هذا البعد أمثلة عشرة من بينها قوله: «إن الله تعالى أحل الطيبات وحرم

(118) الخطاب التاريخي للدكتور علي أومليل ص 42.

(119) المرجع نفسه.

(120) المستصفى 6/2.

(121) الموافقات 24/4.

(122) المصدر نفسه 25/4.

(123) المصدر نفسه 27/4.

الخبائث، وبقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها باحدهما» فألحق النبي ﷺ بالطيبات الضب والحبارى والأرنب... وألحق بالخبائث لحوم كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من طير ولحم الحمر الأهلية...

والخامس: ما يتمثل في «مجال القياس الدائر بين الأصول والفروع»[124] كقياسه ﷺ تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها في النكاح على تحريم الجمع بين الأختين، لأن ما ورد في الحديث من التعليل «فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[125] يشعر بذلك.

والسادس: ما يتمثل في «النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة»[126] مثل قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾[127] وقوله: ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾[128] وقوله: ﴿ولا تضار والدة بولدها ولا مولدة له بولده﴾[129] وقوله: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾[130] فيستخلص النبي ﷺ من الأدلة المتفرقة، المعنى العام الذي يوحد بينها وهو هنا نفي الضرر، فيقول عليه السلام «لا ضرر ولا ضرار»[131].

والبعد السابع: يتمثل في أنه إذا كان خطاب الرسول في معناه مستخلصاً من خطاب الله وشارحاً له، فإنه يمكن من جديد النظر إليه مرة أخرى من طرف الرسول ليستخلص منه أحكاماً تضمنها.

تلك هي الأبعاد التي رسمها الإمام الشاطبي للمنهج النبوي الذي اتبعه في بيان خطاب الله تعالى وخرج منها بالنتيجة التالية: إن السنة في محصول الأمر ليست إلا بياناً لما كان في كتاب الله. إذ «لا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة اجمالية أو تفصيلية»[132] وكان معتمده في استخلاص هذه النتيجة الاستقراء التام كما يصرح بذلك وتشهد له الأبعاد السالفة الذكر.

---

(124) المصدر نفسه 32/4.

(125) الحديث رواه البخاري باب لا تنكح المرأة على عمتها، ومسلم 1408 ومالك في الموطأ 532/2.

(126) الموافقات 47/4.

(127) سورة البقرة 231.

(128) سورة الطلاق 6.

(129) سورة البقرة 233.

(130) سورة البقرة 282.

(131) الحديث رواه الدارقطني، السنن كتاب البيوع حديث (288) 77/3 والحاكم 57/2 ـ والبيهقي السنن الكبرى 69/6-70.

(132) الموافقات 12/4.

الفرع الثالث: خطاب الأمة

وهو ما يدعى في الاصطلاح الأصولي بالإجماع الذي عرفوه باتفاق الفقهاء المجتهدين في عصر علي حكم»[133].

وقد كان خطاباً ملزماً للجميع و«حجة يجب العمل به على المجتهد وغير المجتهد»[134] لأن العقل فيه يعمل جماعياً والعقل الجماعي يستطيع اكتناه ما لا يستطيعه العقل الفردي. إضافة إلى ذلك فهو يعمل في ظل الشريعة الإسلامية، وعمله في ظل الشريعة يكفل له الترشيد والابتعاد عن الأهواء، إذ بانطلاقه من أصول قررها الشارع الحكيم، أو من قاعدة جلب المصالح وحفظها، ودرء المفاسد وإزالتها التي تشهد لها نصوص لا حصر لها، يكون «العقل إنما ينظر من وراء الشرع»[135] لا من وراء ما يستهدفه من أغراض خاصة ضيقة.

بهذين الشرطين نستطيع أن نميز بين ما هو خطاب، وما هو غير خطاب في الاجتهاد الفقهي، إذ بتخلف الشرط الأول يكون ما انتهى إليه المجتهد الفرد، غير ملزم للكفاية مهما كانت مقدرة ذلك الفرد، لأن مثل هذا الإجتهاد يكون قاصراً عن درجة: «هذا بلاغ للناس»[136] إذ «الشرط في الاستدلال بالاجماع. هو أن نعلم أن الله عز وجل أو رسوله قد شهد أنهم لا يجمعون على خطأ»[137] كشاهدة قوله تعالى: ﴿ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم﴾[138] وشهادة الرسول ﷺ في مثل قوله: «لا تجتمع أمتي على الخطأ»[139] إذ أن مثل هذه الشهادة لا نجدها بالنسبة للفرد حتى نرتقي باجتهاده إلى درجة الخطاب، وإنما نجدها قاصرة على الأمة أو على جملة العلماء فيها.

ثم ان المجمعين إذا لم يهتدوا بهدي الشريعة، فإن ما ينتجونه بعقولهم لا يعد اجتهاداً فضلاً عن أن يعد خطاباً، لأن «الإجماع ليس أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق (أي اللفظ أو الفعل أو الإقرار) لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي

(133) المناهج الأصولية 635.

(134) تفسير المنار 219/5.

(135) الموافقات 38/1.

(136) سورة إبراهيم 52.

(137) المعتمد في أصول الفقه 910/2.

(138) سورة النساء 115.

(139) الحديث أحاديث عدم اجتماع أمة محمد ﷺ على ضلالة وعلى خطأ. مشهورة المتن كثيرة الأسانيد. انظر كشف الخفا 350/2.

إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ، إذا كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة»[140]، ولأن الاستقلالية لم تثبت حتى لخطاب رسول الله كما بينا من قبل، فكيف يمكن أن تثبت لخطاب الأمة «وليس قول المجمعين بأعلى منصباً من قول المصطفى ﷺ، ولا يستريب محصل أن قول الرسول ﷺ، لا يستقل ولا ينتهض بنفسه إلى الحق سبيلاً، ولكن المعجزة شهدت بعصمته وصدق لهجته فيما ينقله عن إله الخلق، فالعقول قاضية بأن إلى الله المنتهى، فأمره المطاع حقاً، والرسل مبلغون عنه صدقاً، والإجماع مشعر بحجة تقدم الوفاق سبقاً»[141].

ولو أننا تدبرنا سر شهادة الله تعالى ورسوله لخطاب الأمة بالتزكية والإلزام لوجدناها ترجع إلى غياب الأهواء والذاتية عن الجماعة «فإن الشيطان مع الفذ، وهو مع الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم»[142]: أي أنا كما يقول علم النفس إذا أخذنا الشعور بالذات نجده بدرجة قليلة في الجمهرة، ويزيد في جماعة النادي، ويزيد كثيراً في جماعة الطائفة. فشعور كل فرد بنفسه كجزء من الجماعة يؤدي إلى ما يشبه شعور الجماعة بنفسها»[143] ومن ثم فإن الجماعة في شعورها بنفسها كوحدة، تنطلق عاملة في ظل الأخوة والخير بفعالية عقول يشحذها غياب الأهواء والتسابق إلى الخيرات.

إضافة إلى ذلك فإن عقل الفرد على المستوى المعرفي لا يمكنه أن يحيط بجميع الأطراف الخفية للقضايا المطروحة للدرس، إن على مستوى الذاكرة التي هي الرافد القوي للعملية العقلية[144] أو على مستوى الاستقراء والاستنتاج، لأن كفاءة العقل الفردي حتى ولو كان متفقها في الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تبلغ كفاءة مجموع عقول «صقلها طول ممارسة التفقه في أصول الشريعة، وأدلتها الاجمالية والتفصيلية. وتعقل الاعتبارات والعلل التي بنيت عليها الأحكام، وتفهم ما استهدفت من مقاصد، فضلاً عن الاطلاع الواسع على الإجتهادات الفقهية والسوابق القضائية في مختلف العصور»[145] زيادة على المعرفة بالواقع بجميع ابعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الذي هو محط أنظار

(140) بداية المجتهد لابن رشد 6/1.

(141) الغياثي لإمام الحرمين فقرة 61.

(142) الحديث أخرجه الامام أحمد في المسند 18/1 و 26 رقم 114 و 177. وكذلك ابن ماجه 34/2.

(143) علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية، عبد العزيز القوصي 391.

(144) يعرفون الذاكرة بقولهم «هي العملية التي يتم بها تسجيل وحفظ واسترجاع الخبرة الماضية» ص 215 أسس علم النفس العام.

(145) المناهج الأصولية 636.

الشريعة الإسلامية التي ما جاءت إلا لتقويمه وإصلاحه، «لأن الشريعة ليست مجرد قواعد نظرية تعمل في فراغ»(146).

ثم من جهة أخرى فإن التجانس الذي يحققه العمل في ظل هدي الشريعة يكون هو الخيط الرابط الذي يوحد بين عقول المجمعين. ويجعل أقوالهم جميعاً «تستند إلى ما فهموه من محمد ﷺ وسمعوه منه»(147) كما يجعل «عقلية الجماعة ترتفع إلى مستوى تعلو كثيراً مستوى عقلية أي فرد منهم، وهذا ينشأ من اشتراك الجميع في الاهتمام بموضوعات واحدة تتصف بالرقي، وينشأ كذلك من حرص كل فرد على أن يبرز على الآخرين في هذا الميدان، وهذا يؤدي إلى تنشيط لا تؤدي إليه الحالات الافرادية»(148).

وهكذا يتبين أنه بفضل هذين الشرطين يصبح الإجماع خطاباً قائماً بذاته تستنبط منه الأحكام كما تستنبط من الكتاب والسنة، ويصبح في إسناده إلى النص مثل علم أفاد من علوم شتى ساعة تكوينه، حتى إذا ما استوى قائماً بذاته اخذت العلوم الأخرى تفيد منه، كعلم أصول الفقه مثلاً.

والذين شككوا أو يشككون في فعالية هذا الخطاب لا من حيث ما يشهد له، ولا من حيث تصوره فيذكرون بالنسبة لما يشهد له أن الآيات في دلالتها ظنية «ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع، وليس على المعترض إلا أن يظهر وجهاً في الإمكان، ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب أن انصف»(149)، كذلك هي الأحاديث في دلالتها ظنية، إذ يمكن أن يقال في حديث: «ولا تجتمع امتي على الخطأ» أنه «بشارة منه مشعرة بالغيب في مستقبل الزمن، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة»(150) فوق أنها أخبار آحاد. وأخبار الآحاد لا يجوز التعلق بها في القطعيات.

كما يذكرون بالنسبة لتصوره أن دونه، خرط القتاد كما يقال وبخاصة في المسائل النظرية إذ يلزم لتحققه أن يكون العصر محصوراً، وأن تكون المعرفة بعدد العلماء وأشخاصهم حاصلة وأن يكون نقل رأي كل واحد منهم نقلاً متواتراً، وأن يكون الاتفاق حاصلاً بين العلماء على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن

(146) المناهج الأصولية 635.

(147) المستصفى 110/1.

(148) علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية للدكتور عبد العزيز القوصي 387.

(149) البرهان في أصول الفقه 678/1.

(150) فقه إمام الحرمين للدكتور عبد العظيم الديب ص 230-231.

لا يكتم، وأن الناس طريقهم في العلم بالشريعة واحدة[151] حتى أن من تساهل منهم، نظراً لهذه الاعتبارات العسيرة، قصره على الصحابة رضوان الله عليهم، وعلى عصرهم كما فعل الإمام ابن حرم حيث قرر بعد نقاش طويل أن اجماع الصحابة هو الاجماع الذي «لا خلاف فيه من أحد»[152] وأن «الصحابة رضي الله عنهم هم الذين شاهدوا رسول الله ﷺ وسمعوه، فاجماعهم على ما أجمعوا عليه، هو الإجماع المفترض اتباعه، لأنهم نقلوه عن رسول الله ﷺ، بلا خلاف»[153].

أقول إن الذين شككوا في هذا الخطاب بمثل هذه التصورات، رأى الجمهور أنها لا تثبت للنقاش، فهذا الإمام الشافعي يرى في دلالة ما يروى: «أن عمر بن الخطاب، خطب الناس بالجابية فقال إن رسول الله، قام فينا، كمقامي فيكم، فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، إلا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ وهو مع الاثنين أبعد، ولا يخلون رجل بامرأة فإن الشيطان ثالثهم، ومن سرته حسنته، وساءته سيئته فهو مؤمن». أقول يرى في استدلاله للاجماع بهذا الحديث أنه لا معنى لأمر رسول الله ﷺ بلزوم الجماعة إلا معنى واحد لأنه «إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين... ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما.

ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس إن شاء الله»[154].

كذلك يرى حجة الإسلام بالنسبة للدلالة الثبوتية أن «الرواية تظاهرت عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ، واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمرو بن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك، وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم يطول ذكره من نحو قوله ﷺ: لا تجتمع

(151) فصل المقال لابن رشد ص 17.

(152) النبذة الكافية ص 28.

(153) النبذة الكافية ص 29.

(154) الرسالة 473 إلى 476 وانظر تخريج الحديث في الرسالة.

أمتي على الضلالة. . .» ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم «وإن الشيطان مع الواحد، وهو مع الاثنين أبعد». . . وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة من موافقي الأمة ومخالفيها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه»(155).

وأما من حيث تصوره فإن الإمام الغزالي يرى أنه إذا كان «قد تصور اطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل، فلم لا يتصور اطباق المسلمين على الحق؟ والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف، ومستند الاجماع في الأكثر نصوص متواترة، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد»(156).

بل إن الإمام الغزالي يرى أنه «يجوز انعقاد الاجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة. . . لأن الظن الأغلب يميل إليه كل واحد، فأي بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار؟ فهو في معناه في التحريم» (157) بل هو يسرد طائفة من الأمثلة وقع فيها الإجماع من بينها إجماعهم على التوحيد والنبوة بالرغم من المذاهب التي تبطل النبوة، وإجماعهم على جزاء الصيد، ومقدار أرش الجناية، وتقدير النفقة، وعدالة الأئمة والقضاة. . .

ويكمن سر هذا الخطاب في استمرار شريعة الله تعالى في الأرض لتحقيق خلافته فيها، لأنه إذا كانت النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى، وإذا كانت هذه الشريعة خطاباً للأمة من مبعث محمد عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة، فإن استمرار هذه الشريعة، يتوقف على استمرار الخطاب، إن على مستوى الخطاب أو على مستوى الاستثمار.

وليس هناك من يبين الأحكام ويكشف عن الدلائل الخفية المرشدة لها لضبط الوقائع المتجددة في الحياة الإنسانية، إلا علماء هذه الأمة، إذ هم ورثة الأنبياء في العلم، فعلى يدهم جماعة يمكن أن يستمر الخطاب انطلاقاً من مقاصده، وعلى يدهم فرادى يمكن أن يستثمر الخطاب انطلاقاً من الفاظه أو معانيه.

لتوضيح ذلك أكثر نقول: إذا كان خطاب الرسول ﷺ في جوهره، ليس إلا امتداداً

(155) المستصفى 111/1.

(156) المستصفى 110/1.

(157) المستصفى 123/1.

لخطاب الله تعالى كما سبق بيانه بطريق «تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره»(158) فإن الإجماع في جوهره أيضاً ليس إلا امتداداً للخطابين معاً، خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام بالمنهج نفسه الذي سلكه الرسول في بيان ما أنزل إليه من ربه، لأنه إذا كان من المتفق عليه «أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول ولا للسيد على العبد. ولا لمخلوق على مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره»(159)، وأن «قول الرسول ﷺ، ليس بحكم ولا ملزم. بل هو مخبر عن الله تعالى، أنه حكم بكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده»(160) فإنه يلزم بداهة على هذا الاتفاق أن الخطابين راجعان إلى خطاب الله تعالى.

يقول الإمام الشعراني في المسألة موضحاً كيف اقتفى علماء الأمة فرادى أو مجتمعين في بيان الخطابين معاً، نفس المسلك الذي اتبعه الرسول عليه السلام في بيان خطابه تعالى، وكيف تترابط بياناتهم في سيرها التصاعدي وكيف انها تتصل جميعاً بنور الشارع، قال: «فما فصل عالم ما أجمل في كلام من قبله من الأدوار، إلا للنور المتصل به من الشارع ﷺ. فالمنة في ذلك حقيقة، رسول الله ﷺ، الذي هو صاحب الشرع لأنه هو الذي أعطى العلماء تلك المادة التي فصلوا بها ما أجمل في كلامه، كما أن المنة بعده لكل دور على من تحته، فلو قدر أن أهل دور تعدوا من فوقهم إلى الدور الذي قبله لانقطعت وصلتهم بالشارع، ولم يهتدوا لايضاح مشكل ولا تفصيل مجمل»(161).

وبذلك يتبين من جهة أن خطابات الأمة لا تفضي في سيرها التصاعدي إلى القطيعة بين أنواع الخطاب، خاصة إذا علمنا أن هذه الخطابات تصدر عن اشخاص يشترط في كل فرد منهم من جملة ما يشترط(162): العلم بأقوال أهل العلم قديماً وحديثاً، وبما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، بل إن المجتهد لا يعد مجتهداً إلا إذا استطاع أن «يرد سائر أقوال المجتهدين ومقلديهم في سائر الأدوار إلى الكتاب والسنة، ولا يصير عنده جهل بمنزع قول واحد منها لو عرض عليه»(163).

كما يتبين من جهة أخرى تماسك أنواع الخطاب: خطاب الله وخطاب الرسول

---

(158) الموافقات 12/4.

(159) المستصفى 6/1 .

(160) المستصفى 64/1.

(161) الميزان الكبرى 37/1.

(162) انظر في رسالة الإمام الشافعي الشروط التي يجب توافرها في المجتهد 509 وما بعدها.

(163) الميزان الكبرى 37/1.

وخطاب الأمة فيما بينها، وترابطها جميعاً برجوعها إلى مصدر واحد هو خطاب الله، إذ الكل يمتح من ينابيعه التي لا تغيض.

هذه الاستمرارية التي شرحناها، هي ما تعبر عنها هذه الآية الكريمة: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاء لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾(164) فالآية أعطت لهذه الأمة مزية الشهادة على غيرها، بما تتوافر عليه في مجموعها من أوسطية لأنها «تقتضي أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة. وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه، فإن كل واحد منهم يكون عدلاً في ذلك، بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح»(165).

ويشرح الإمام الرازي مفهوم الشهادة في آية أخرى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو﴾(166) فيرى أن الشهادة:

إما أن تجعل «عبارة عن الأخبار المقرون بالعلم» وحينئذ يكون مفهومها واحداً «في حق الله تعالى وفي حق الملائكة، وفي حق أولي الأمر، أما من الله تعالى فقد أخبر في القرآن عن كونه واحداً لا إله معه... وأما الملائكة وأولي العلم فكلهم أخبروا أيضاً أن الله تعالى واحد لا شريك له، فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله، وفي حق الملائكة وفي حق أولي العلم».

وإما أن «تجعل الشهادة عبارة عن الإظهار والبيان» وحينئذ يكون الله قد «أظهر ذلك وبينه، بأن خلق ما يدل على ذلك» ثم أظهر ذلك الملائكة وأولو العلم «بينوه بتقرير الدلائل والبراهين. أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل عليهم الصلاة والسلام، والرسل للعلماء، والعلماء لعامة الخلق، فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي حصل به الإظهار والبيان، فأما مفهوم الإظهار والبيان، فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى، وفي حق أولى العلم، فظهر أن مفهوم الشهادة واحد على هذين الوجهين»(167).

وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد صرح في هذه الآية بما وقعت به الشهادة، فإنه في الآية الأخرى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً...﴾ لم يصرح بما وقع به الإشهاد، ومن ثم وقع الخلاف في المشهود به من قبل الأمة، بعضهم رأى أنه يكون بالأعمال في الآخرة،

(164) سورة البقرة 143.

(165) مفاتيح الغيب 99/4.

(166) سورة آل عمران 18.

(167) مفاتيح الغيب 204/7.

وبعضهم رأى أنه يكون بالإيمان، وبعضهم رأى أنه يكون بالتبليغ في الدنيا[168].

لكن إذا كانت شهادة الرسول صلوات الله عليه وسلامه في الدنيا هي التبليغ والبيان، فإن شهادة الأمة التي هي امتداد لشهادة الرسول لا تخرج عن هذين النوعين من الاشهاد، ومن أجل عموم الآية في النوعين لم يصرح الله بما وقع به الاشهاد، وبذلك يكون معنى الآية أن «كل عصر شهيد على من بعده، فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين، وقول التابعين على من بعدهم. وإذا جعلت الأمة شهداء فقد وجب قبول قولهم»[169].

على أن من الأصوليين من يعطي لفكرة الاجماع أو لخطاب الأمة بعداً غير هذا، يتمثل في ما أطلقوا عليه تحقيق المناط أي تحديد المصالح الدنيوية في القضايا الشائكة التي لا يستطيع رأي الفرد الواحد أن يحسم فيها، إذ هم بعد أن يستشهدوا له بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[170] حيث يرون «أن إعادة كلمة «أطيعوا» تدل على تغاير الطاعتين، كأن تجعل الأولى طاعة ما نزل الله من القرآن، والثانية طاعة الرسول فيما يأمر به باجتهاده»[171] كما يرون أن عطف طاعة أولي الأمر على طاعة الرسول من غير تكرير للعامل «أطيعوا» يدل على أنهما من جنس واحد، وأن طاعة أولي الأمر في اجتهادهم تحل محل طاعة الرسول في اجتهاده بعد وفاته. وأن هذه الطاعة ملزمة للأمة كافة لا لعصمة أولي الأمر، فإن العصمة في الاجتهاد غير ثابتة للأنبياء، بدليل عتاب الله تعالى لهم في كتابه، «فكيف يكون لخلفهم من أولي الأمر من المزية ما ليس لهم»[172] ولكن لأن المصلحة لا تتحقق إلا بذلك.

أقول بعد هذا الاستشهاد يعمدون إلى تحديد المجال الذي يعمل فيه أولو الأمر حيث يذكرون أنه قاصر على القضايا الدنيوية التي ترتبط بالسلم أو الحرب كالتجارة والصناعة والزراعة والصحة والسياسة والأمور الحربية مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[173].

---

(168) الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي 156/2.

(169) الجامع لأحكام القرآن 156/2.

(170) سورة النساء 53.

(171) تفسير المنار 220/5-221.

(172) تفسير المنار 221/5.

(173) سورة النساء 83.

يقول: «إذا علمت أن اجتهاد أولى الأمر هو الأصل الثالث من أصول الشريعة الإسلامية... فاعلم أن اجتهادهم خاص في المختار عندنا بالمعاملات القضائية والسياسية والمدنية دون العبادات والأحكام الشخصية إذا لم ترفع إلى القضاء. وإنه ينبغي أن يبنى على قاعدة جلب المصالح وحفظها ودرء المفاسد وإزالتها» [174].

ويقول أيضاً: «إن المراد بالأمر، أمر الأمة الدنيوي... لا أمر الدين المحض الذي مداره على الوحي دون الرأي، إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام، مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من صنع البشر، وإنما هو وضع إلهي ليس لأحد فيه رأي لا في عهد النبي ﷺ ولا بعده»[175].

فمثل مسائل الأمن والخوف والأموال والإدارة والسياسة الداخلية والخارجية... هي التي يكون لآراء أولي الأمر فيها مجال على امتداد المكان والزمان، ولم يضع الشارع لها ضوابط معينة لأن مثلها يأبى الرضوخ للضوابط القارة المعينة، لأنها تختلف «باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان...»[176].

ولأنه في مثل هذه القضايا وردت الخطابات التالية:

قال تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾[177] قوله تعالى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم﴾[178] وقول النبي عليه الصلاة والسلام في حديث عن علي كرم الله وجهه. رواه سعيد بن المسيب، قال: قلت: يا رسول الله: الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: اجمعوا له العالمين - قال أو العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»[179]. وفي مثلها كان النبي عليه السلام يستشير أصحابه «فكان يستشير السواد الأعظم منهم، وهم الذين يكونون معه، ويخص أهل الرأي والمكانة من الراسخين بالأمور التي يضر إفشاؤها، فاستشارهم يوم ببدر لما علم بخروج قريش من مكة للحرب، فلم يبرم الأمر حتى صرح المهاجرون ثم الأنصار بالموافقة، واستشارهم جميعاً يوم أحد

(174) تفسير المنار 211/5.

(175) تفسير المنار 200/4.

(176) المصدر نفسه 201/4.

(177) سورة آل عمران 3.

(178) سورة الشورى 41.

(179) الحديث انظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر 73/2.

أيضاً. . . وهكذا كان يستشيرهم في كل أمر من أمور الأمة، إلا ما ينزل عليه الوحي ببيانه فينفذه حتماً»[180].

واقتفى أثره الخليفتان أبو بكر وعمر فكان أبو بكر رضي الله عنه «إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[181].

وكان عمر رضي الله عنه: «إذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»[182].

وفي مثل هذا النوع من الاجتهاد الجماعي يمكن القول: إن الإجماع يعتبر مصدراً للأحكام قائماً بذاته، فهو يدل عليها كما يدل الكتاب والسنة لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[183] لأنه «إذا كانت إطاعة الله هي العمل بما تضمنه كتابه الواضح الذي لا يحتمل الرأي، وكانت اطاعة الرسول هي العمل بما تضمنته اقواله التشريعية العامة الموثوق بنسبتها إليه، كان «أولو الأمر» هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون وإدراك المصالح والغيرة عليها، وكانت اطاعتهم هي الأخذ بما يتفقون عليه في المسألة، ذات النظر والاجتهاد أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية أو قوة البرهان»[184].

المبحث الرابع: مضمون الخطاب

حصرنا أنواع الخطاب الشرعي في ثلاثة: خطاب الله، وخطاب الرسول، وخطاب الأمة وتبين من خلالها استمرارية الخطاب، وحددنا الأركان التي ينبني عليها كل خطاب في ركنين، هما التواتر، والإعجاز بمعناه الإصطلاحي في خطاب الله، وما يقوم مقامه في

(180) تفسير المنار 200/4.

(181) اعلام الموقعين 62/1.

(182) اعلام الموقعين 62/1.

(183) سورة النساء 59.

(184) الإسلام عقيدة وشريعة 462.

خطاب الرسول وخطاب الأمة، كما حددنا المنهج الذي سلكه الرسول عليه الصلاة والسلام في البيان، واقتفى أثره الصحابة رضوان الله عليهم والأئمة الأعلام.

ونريد هنا أن نتحدث عن مضمون الخطاب الشرعي، أو عن الرسالة التي جاء متضمناً إياها، لكن قبل الولوج في الموضوع، يجب التنبيه على أن خطاب الله الذي هو النموذج الأسمى لكل خطاب «لم تكن أسس دعوته محصورة في التشريع، بل كانت أعم من ذلك:[185] إذ هي تشمل «اصلاح المجتمع اصلاحاً شاملاً، سواء في عقائده الدينية أو صلاته الاجتماعية، لذلك تناول في أسسه المقاصد الأربعة التالية: وهي: العقائد، والواجبات الدينية، والأخلاق، والحقوق بجميع فروعها، وبلغت آياته في ذلك جميعاً نحواً من 6342»[186].

وبتعبير آخر إنها تشمل أحكاماً شرعية تتعلق بالعقائد كوجوب الإيمان بالله وملائكته... وأحكاماً شرعية وجدانية تتعلق بأخلاق الناس وما يجب أن يكونوا عليه، وأحكاماً شرعية تتعلق بما يصدر عن المكلفين من أقوال وأفعال وتصرفات «سواء أكانت من العبادات أو المعاملات أو الجنايات، وسواء أكانت تتعلق بالأفراد أو الجماعات في الحرب أو السلم»[187].

والنوع الأخير من هذه الأحكام الشرعية هو المسمى عندهم بالأحكام الشرعية العملية، وهو الذي يهتم به الأصوليون والفقهاء[188].

(185) المدخل إلى علم أصول الفقه للدكتور معروف الدواليبي 413.

(186) المصدر نفسه.

(187) انظر مباحث الحكم عند الأصوليين للدكتور محمد سلام مذكور 16.

(188) اهتمامهم بهذا النوع ليس معناه إغفالهم للنوعين الآخرين لأن امتزاج الدين والأخلاق بأحكام المعاملات واضح في نهج دراستهم للمعاملات، وفي مضمونها الإنساني، وبوجه خاص في قوتها التنفيذية. يسوق الدكتور صبحي المحمصاني الآية الكريمة: ﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لعلكم تتقون﴾ للتدليل على تداخل هذه الأنواع حيث اشتملت على احكام تتعلق بالدين مثل تحريم الشرك والكف عن التفرقة في الدين... وأحكام تتعلق بالجانب الأخلاقي مثل البر بالوالدين واجتناب الرذائل الظاهرة والباطنة... وأحكام عملية مثل تحريم القتل بدون حق، وتحريم قتل الأولاد... انظر الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية 325 وما بعدها.

ويقول الدكتور فتحي الدريني:

«إن القيم الخلقية تعتبر حجر الزاوية في الفقه الإسلامي. مثل النهي عن الإضرار بالجار، والخطبة على الخطبة وما في معناها، ونكاح التحليل والربا...» انظر الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص 83 وما بعدها.

ولتمييز هذا النوع الأخير من غيره وضع الأصوليون للحكم عدة تعاريف[189] ليتخذوا منها مقياساً للتفرقة بين آيات الأحكام وبين غيرها من الآيات: فقالوا من جملة ما قالوا: الحكم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً. لأنه من خلال تحليل هذا التعريف إلى العناصر التالية: خطاب اقتضائي ـ خطاب تخييري ـ وخطاب وضعي. وتبيان أن الكل يتعلق بأفعال المكلفين، ندرك بوضوح المعالم التي تحدد ماهية الجزء الذي يهتم به الأصوليون والفقهاء من الخطاب الشرعي.

مضمون هذا الخطاب:

إذا كان عامة الأصوليين قد اصطلحوا على إدماج النوعين الأولين في قسم واحد سموه بالخطاب التكليفي، وبقي النوع الأخير محتفظاً بمصطلحه الذي هو الخطاب الوضعي، وكان الخطاب التكليفي «في اصطلاح العلماء هو الأحكام الخمسة: الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة»[190] وكان الخطاب الوضعي «هو الخطاب الذي اقتضى وضع أمور ترتبط بأخرى على أنها سبب لها أو شرط فيها، أو مانعة منها: [191] فإنه يكون مضمون الخطاب هو الأحكام التكليفية الخمسة، والأحكام الوضعية التي هي الأسباب والشروط والموانع. يؤكد هذا أن الغاية التي يستهدفها الأصولي هي «معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة»[192].

لكن لما كانت «أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص»[193]. لأنه لا يعقل أن يطلب من المكلف فعل لا تستهدف منه أية غاية، ولا يعقل أن يقوم الشخص بتصرف ما، وهو لا يستهدف غاية معينة، كان هناك عنصر ثالث يتضمنه الخطاب وهو المعروف بالمقاصد الشرعية، لأن «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[194] فالأحكام مرتبطة بالغايات، والغايات إنما تجسد وتنزل إلى الميدان الواقعي عن طريق الأحكام الجزئية.

ومن ثم يكون مضمون هذا الخطاب الذي يهتم به الأصوليون هو: الأحكام التكليفية ـ والأحكام الوضعية، ومقاصد هذه الأحكام.

---

(189) انظر مباحث الحكم عند الأصوليين 55 وكذلك المدخل إلى علم أصول الفقه 413.

(190) الفروق 161/1.

(191) مباحث الحكم عند الأصوليين 60.

(192) المستصفى 5/1.

(193) الموافقات 386/2.

(194) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي 43.

أما الحكم من حيث هو فقد عرفه جمهور الأصوليين بقولهم: «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً» وهو تعريف كما نرى لا يفرق بين الحكم ودليله لأن الحكم في الحقيقة هو مضمون الخطاب، ولعلهم سموه حكماً لتضمنه إياه.

ومن ثم عدل بعض الأصوليين عن هذا التعريف إلى ما مشى عليه الفقهاء فقالوا: هو «أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع»(195) والمقصود بأثر الخطاب مدلوله، وما ثبت به، كحرمة الزنى في قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾(196) ووجوب الوفاء بالعقود في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اوفوا بالعقود﴾(197) وكدلالة قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾(198) على أن الزوال سبب لوجوب الصلاة، وشهادة الشهر سبب لوجوب صيام رمضان في قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾(199) وهكذا.

وإذا كان جماعة من الأصوليين يذهبون إلى أن خطاب التكليف لا يطلق إلا على الوجوب والتحريم لأنه أي التكليف مشتق من الكلفة «والكلفة لم توجد إلا فيهما»(200) وقال آخرون: «إن المباح ليس من الشرع»(201) فإن الجمهور يذهب إلى أن التكليف موجود في جميع الأحكام، لأن الأحكام من شأنها أن «تمنع الإنسان من الإسترسال مع دواعي نفسه، وهو أمر نسبي... موجود في جميع أحكامه حتى الإباحة»(202).

---

(195) مرآة الأصول 510.

(196) سورة الإسراء 32.

(197) سورة المائدة 1.

(198) سورة الإسراء 78.

(199) سورة البقرة 185.

(200) الفروق 161/1.

(201) شرح تنقيح الفصول 70.

(202) تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. هامش الفروق 177/1.

يرى الإمام القرافي أن منشأ الخلاف في أن المباح هل هو من الشرع أم لا؟ اختلافهم في تفسير المباح، فمن فسره بنفي الحرج، ونفي الحرج ثابت قبل الشرع فلا يكون من الشرع، ومن فسره بالاعلام بنفي الحرج، والإعلام به إنما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعاً. وتفسير الإباحة بنفي الحرج مطلقاً حتى يندرج فيها الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين. وبه وردت السنة في الحديث المتقدم (ابغض المباح إلى الله الطلاق). وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين، فإذا اندرج فيها المكروه. ويكون الطلاق من أشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ، =

على أن طائفة من الأصوليين يرون أن محتوى الخطـاب الشرعي قاصر على الأحكام التكليفية التي يخاطب بها المكلفون، أما الأحكام الوضعية فهي ليست أحكاماً شرعية، بل علامات عقلية تدرك بواسطتها الأحكام الشرعية، إذ الزوال سبب وعلامة على وجوب الظهر «والزوال يدركه المكلف بدون واسطة الشرع لأنه يرى ميل الشمس عن خط الاستواء إلى جهة الغرب فيعلم كون الزوال سبباً للوجوب»[203] وكذلك الأمر في الشرط والمانع.

لكن الصحيح عند جمهور الأصوليين «أن الأحكام الوضعية أحكام شرعية، لأنها عبارة عن وضع أسباب وموانع وغير ذلك من قبل الشارع، فهي لا تؤخذ ولا تستفاد إلا من الشرع الذي هو الدليل السمعي المبعوث به النبي الكريم، ولا معنى للشرع إلا ذلك»[204].

ويفرق الإمام شهاب الدين القرافي بين الأسباب والشروط والموانع التي لا تستفاد إلا من قبل الشارع، لأن شرطية الطهارة في صحة الصلاة، وسببية الزوال في وجوب الصلاة، ومانعية الحيض من الصلاة والصوم والطواف، كلها خطابات شرعية وضعية نصبها الشارع أدلة على وقوع الأحكام التكليفية «أي وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفـاء موانعها»[205] وبين ما يدل على وقوع هذه الأسباب والشروط والموانع.

فالزوال مثلاً الذي هو سبب لوجوب الصلاة، هناك آلات وغير آلات تدل على وقوعه كالاسطرلاب، والميزان، وربع الدائرة، والساعة. . . فهذه ليست خطابات شرعية، بل هي علامات عقلية، يقول بعد أن يسرد طائفة من الآلات وغير الآلات الدالة على وقوع الزوال «وكذلك جميع الأسباب والشروط والموانع، لا تتوقف على نصب من جهة

= وإلا يتعذر فهمه لأن (أفعل) في لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه. فلا نقول زيد أفضل الحمير، و (أبغض) صيغة تفضيل وقد أضيفت إلى المباح المستوي الطرفين فيكون المبغوض بل الأبغض مستوى الطرفين وهو محال» التنقيح 71/70.

ويقول أيضاً «وسميت الأحكام الخمسة خطاب تكليف توسعاً في العبارة. فإن التكليف من الكلفة والمشقة وذلك إنما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه أو المحرم للكلفة في فعله وما عداهما لا كلفة في فعله ولا في تركه لأن الكلفة هي توقع العقوبة الربانية وهي لا توجد في غيرها. ولذلك نقول: الصبي غير مكلف وإن كان مندوباً للحج والصلاة على الأصح، فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الأخر تجوزاً وتوسعاً» التنقيح 79.

(203) سلم الوصول لشرح نهاية السول 66/1.

(204) سلم الوصول لشرح نهاية السول 66/1.

(205) الفروق 128/1.

الشرع، بل المتوقف سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع. أما وقوع هذه الأمور، فلا يتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع، ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد، ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي»(206).

وبذلك يتبين أن الخطاب الشرعي من حيث المضمون نوعان: خطاب تكليف وخطاب وضع، ومجموع الأحكام التي يتضمنها الخطابان في نظر بعض الأصوليين «ثمانية، خمسة تكليفية وثلاثة وضعية»(207).

والخطابان معاً قد يجتمعان وقد يفترقان(208) فمثال اجتماعهما قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾(209) وقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾(210) وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾(211). فالزنى والقذف، والسرقة وغيرها من الجنايات، إذا نظرنا إليها من جهة حرمتها فهي خطاب تكليف، وإذا نظرنا إليها من جهة أنها سبب للحد أو القطع فهي خطاب وضع، كذلك الأمر في البيع فهو، إما أن يكون مباحاً أو مندوباً أو واجباً أو حراماً «على قدر ما يعرض له في صورة»(212). فهو بهذا الاعتبار خطاب تكليف، وباعتبار كونه سبباً في انتقال الملك من يد البائع إلى المشتري، والثمن من يد المشتري إلى البائع أو سبباً في حل الانتفاع يكون خطاب وضع.

---

(206) الفروق 128/1 وكذلك شرح تنقيح الفصول 445.

(207) إرشاد الفحول 6. حصر بعض الأصوليين خطاب الوضع في الأسباب والشروط والموانع، وأضاف بعضهم العلة والعلامة والصحة والبطلان، والعزائم والرخص والتقادير الشرعية التي هي «إعطاء الموجود حكم المعدوم، أو المعدوم حكم الموجود، كما نقدر رفع الإباحة بالرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد، ونقول ارتفع العقد من أصله لا من حينه على أحد القولين للعلماء، ونقدر رفع النجاسة في حكم العدم في صور الضرورات كدم البراغيث، وموضع الحدث في المخرجين ونقدر...» الفروق 161/1. وفي رأي بعض الأصوليين المحدثين أنه لا داعي لتحديدها بعدد مخصوص، قال: واختلفوا في عدد الأحكام الوضعية، فقيل ثلاثة وهي السببية والشرطية والمانعية. وقيل خمسة بزيادة العلة والعلامة، وقيل تسعة بزيادة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة. والحق أنه لا موجب لتحديدها بعدد مخصوص بل يقتضي شمولها لكل ما انطبق عليه هذا التعريف: الإعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير «الأصول العامة للعلامة محمد تقي الحكيم». ص 68.

(208) الفروق 163/1.

(209) سورة النور 2.

(210) سورة النور 4.

(211) سورة المائدة 38.

(212) الفروق 163/1.

ومثال افتراقهما قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[213]. وقوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[214] فرؤية الهلال، والمرض والسفر والزوال كلها «من خطاب الوضع، وليس فيها أمر ولا نهي ولا إذن من حيث هي كذلك، بل إنما وجد الأمر في أثنائها وترتبها فقط»[215].

ومثال تفرد خطاب التكليف قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[216] وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[217] وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[218] «فهذه من خطاب التكليف، ولم يجعلها صاحب الشرع سبباً لفعل آخر نؤمر به أو ننهى عنه، بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها، وإن كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراءة الذمة، وترتيب الثواب ودرء العقاب، غير أن هذه ليست أفعالاً للمكلف، ونحن لا نعني بكون الشيء سبباً إلا كونه وضع سبباً لفعل من قبل المكلف»[219].

ضوابط الخطابين:

وقد حدد العلماء ضوابط الخطابين معاً في المفارقات التالية: [220]:

أولاً: إن خطاب التكليف يتطلب فعل شيء أو الكف عنه أو التخيير بين الفعل والترك، بينما خطاب الوضع «لا يفيد شيئاً من ذلك، إذ ليس فيه طلب ولا نهي ولا تخيير وإنما يفيد مجرد الارتباط بين أمرين أحدهما سبب أو شرط أو مانع منه».

ثانياً: إن خطاب التكليف «مقصود بذاته ليقوم المكلف بفعله أو الكف عنه» بينما خطاب الوضع «لا يفيد شيئاً من ذلك، لأن الشارع قد وضعه ليرتب عليه الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين».

ثالثاً: خطاب التكليف يقتضي أن يكون في مقدور المكلف فعله أو تركه، بينما خطاب الوضع «يصح أن يكون في مقدور المكلف، مثل صيغة العقد فإنها سبب في ظهور الحكم أي الأثر المترتب عليه. ومثل احضار شاهدين عند إجراء عقد الزواج فإنه

---

(213) سورة البقرة 185.

(214) سورة الإسراء 78.

(215) الفروق 163/1.

(216) سورة البقرة 43.

(217) سورة البقرة 183.

(218) سورة النساء 23.

(219) الفروق 164/1.

(220) مباحث الحكم عند الأصوليين 61-62 وكذلك تهذيب الفروق بهامش الفروق 176/1-178.

شرط لظهور الأثر المترتب على عقد الزواج، ومثل قتل الوارث لموروثه عدواناً فإنه مانع من استحقاقه الإرث.

كما يصح أن يكون في غير مقدوره وخارجاً عن إرادته كالضرورات، فإنها سبب في إباحة المحظورات، وبلوغ الحلم فإنه شرط لنفاذ التصرفات... والإرث بالنسبة للموصى له فإنه مانع من الوصية مطلقاً أو من نفاذها على اختلاف الفقهاء عند من لم يعتبر الإرث مانعاً منها»[221].

مقاصد الخطاب الشرعي:

يراد «بمقاصد الشريعة، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها»[222].

والغاية من أحكام الشريعة كما أطلق عليها الأصوليون المقاصد اطلقوا عليها المصالح المتوخاة من الخطاب الشرعي، وحكمته وروحه والباعث عليه...

ويوضح حجة الإسلام الغزالي العلاقة بين المقاصد والأحكام فيقول: «ولا نعني بالحكمة... إلا الباعث على شرع الحكم، وهذا كقول القائل خرجت من البلد اتقاء من عفونة هوائه، فالعفونة هي العلة الباعثة المحركة، وهي سابقة في الوجود على الخروج، وقد يقول: خرجت من البلدة للقاء زيد الذي هو خارج البلد، فاللقاء مرتب على الخروج ويسمى علة الخروج، وهو ثمرة الخروج ومقصوده، وصلح لأن يجعل علة. وحقيقته ترجع إلى التعليل بحاجة اللقاء، وحاجة اللقاء مقدم على الخروج. فكذلك القول بالتعليل بالحكم التي هي مقاصد الأحكام»[223] والمقاصد كما تطلق على جلب المصالح تطلق على درء المفاسد.

وقد حدد الإمام محمد عبده المقصد الأسمى من الخطاب فيما يتضمنه من إرشاد «إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله»[224].

وحدده آخرون في وحدة البشرية ـ وإن اختلفت أديانهم وأجناسهم ـ على الخير

---

(221) مباحث الحكم عند الأصوليين 62.

(222) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للاستاذ علال الفاسي ص 3.

(223) شفاء الغليل للإمام الغزالي ص 615.

(224) تفسير المنار 17/1.

والمصلحة، و «الاعتصام بحبل الله بين جميع الأقوام والأجناس لتتحقق بذلك الوحدة في الله»[225].

كما حدده آخرون في العدل فقالوا: «العدل بين الناس هو الغاية المقصودة من الشريعة الإسلامية، ولهذا أمر المسلمين أن يقوموا بالقسط ولو على أنفسهم أو الوالدين والأقربين، وأمر بالعدل ولو مع العدو، وجعل العدل في الحكم وفي القول مفروضاً في كتاب الله. ولقد افتى بعض العلماء المسلمين بأن الكافر العادل أفضل من المسلم الجائر، لأن الأول لنا عدله وعليه كفره، والثاني له إسلامه وعلينا جوره. قالوا: إن الله يقيم الدولة بالعدل ولو على كفر، ولا يقيمها بالظلم ولو على إسلام...»[226] والقرآن يقول: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»[227] وقال أيضاً سبحانه وتعالى: ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾[228].

وبذلك يكون المستنبط للأحكام الشرعية الضابطة لسلوك الأفراد والجماعات والمحققة لمصالح الناس يقرأ في كتابين: كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكتاب العدل باعتباره المفهوم الغائي الذي يستهدفه ذلك الكتاب.

كما حدده آخرون في المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ومكملاتها...

والمتأمل في هذه المقاصد العامة التي حددها علماء الشريعة يجد أن بينها علاقة تصاعد وارتقاء، فسعادة البشرية في حياتها الدنيا والأخرى مقصد لا شك أعلى. ولكن هذا المقصد لا يتحقق إلا بطريق وحدة الأمة عقائدياً وفكرياً واقتصادياً (التكافل). والوحدة لا تتحقق إلا بطريق العدل، والعدل لا يأخذ بعده الواقعي إلا ضمن مصالح يحققها للناس افراداً وجماعات: ضرورية ثم حاجية ثم كمالية.

وبذلك يتضح أن من تحدث عن سعادة البشرية دنيا وأخرى طوى المراحل التي ترتكز عليها السعادة ولم ينظر إلا إلى الثمرة التي هي نتيجة لما قبلها. والإمام محمد عبده يشير إلى هذا في تحديده السابق. والذين تحدثوا عن المصالح رأوا فيها القاعدة الكبرى التي ينبني عليها كل ما عداها.

(225) الوحدة الإسلامية للشيخ أبي زهرة ص 13.

(226) مقال للدكتور عبد الوهاب خلاف. نقلاً عن كتاب: من أصول الفكر السياسي الإسلامي للدكتور محمد فتحي عثمان ص 61.

(227) سورة الحديد 125 .

(228) سورة الشورى 15.

أقسام المقاصد:

قسم الأصوليون المقاصد إلى قسمين: مقاصد كلية ومقاصد جزئية.

فالمقاصد الجزئية هي «الحكمة التشريعية الجزئية أو العلة»[229] التي يبنى عليها القياس الأصولي، وبتعبير آخر هي «الغاية الجزئية التي تهيمن على النص الخاص، تحدد مضمونه وترسم مجال تطبيقه»[230] وبتعبير أعم للإمام الشاطبي هي «مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص» وهي «ما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته»[231] سواء كان معللاً أو غير معلل، إذ الحكم في ذاته يحمل معه مقصده، فلا يعقل أن يطلب من المكلف فعل لا تستهدف منه أية غاية، ولا أن يقوم الشخص بتصرف ما، وهو لا يستهدف غاية معينة.

ويمكن أن يضاف إلى المصالح الجزئية باعتبار أو إلى الكلية باعتبار آخر، المصلحة التي تتعلق بها جميع أحكام باب من أبواب الفقه باعتبارها منضوية تحت المقصد العام للشريعة الإسلامية كالمصلحة التي تستهدفها جميع أحكام الصلاة، والمصلحة المتوخاة من جميع أحكام الزكاة، وكذلك الصوم والحج، لأن هذه المصالح جميعاً تتجه إلى مقصد أسمى في العبادت هو «التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال»[232] أو بتعبير آخر هو تزكية النفس والسمو بها وإخراجها من دائرة الأنانية والفردية إلى دائرة الإحساس بالجماعة، وهذا المقصد الأسمى في العبادات يصب بدوره في المقصد العام للشريعة الذي هو سعادة الإنسان دنيا وأخرى أو تحقيق العدل. أو إلى المصالح الكلية باعتبارها مستخلصة من أحكام جزئية عديدة...

والأمر كذلك بالنسبة لمقاصد الأسرة، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات وقد أطلق عليها الأصوليون مصطلح المصالح الخاصة[233].

أما المصالح الكلية، فـ«تكون مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل

---

(229) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم للدكتور فتحي الدريني ص 12.

(230) المرجع نفسه.

(231) الموافقات 386/2.

(232) الموافقات 398/2.

(233) انظر مقاصد هذه الأبواب في: مقاصد الشريعة للشيخ ابن عاشور من ص 143 إلى 205.

دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة، الأمر في المصالح مطرد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها»[234].

وقد حددها الأصوليون في المحافظة على الدين والنفس والنسل والمال والعقل، ودعوا ذلك بالمصالح الضرورية لأنهم رأوها بمثابة الشروط والقواعد والأركان لكل حياة سليمة. إذ بفقد هذه الشروط والأصول للحياة، تفقد الحياة السعيدة المستهدفة دنيا وأخرى: أما دنيا فإن الحياة فيها تجري «على فساد وتهارج وفوت حياة»[235] وأما أخرى فإن حصاد نتائج الأعمال فيها يكون «فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[236].

ولمكانة هذه الشروط من الحياة شرع الإسلام للمحافظة عليها نوعين من الأحكام: نوعاً يوجبها ويحقق وجودها، ونوعاً يصونها ويحفظها من الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك كالتغذية واللباس والسكن والتعليم بالنسبة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود والتحقق، وكالقصاص والديات والحد الذي شرع زجراً على تناول المخدرات بالنسبة للصيانة والحفظ، حفظ النفس والعقل. وكذلك الأمر بالنسبة لباقي الضروريات.

ولا بد من الإشارة إلى أن للشريعة الإسلامية مقاصد أخرى غير المقاصد الضرورية، إذ الحياة السعيدة لا تتشوف للضروري فقط، إن علم النفس يقرر «أن الحاجة ذات المستوى الأرقى لا تظهر حتى يتم إشباع حاجة أخرى أكثر غلبة وسيطرة، والحاجة التي تشبع لا تعد حاجة بعد، وكذلك يؤدي إشباع حاجة من الحاجات إلى إطلاق الفرد ليحاول إشباع حاجات أخرى، فالشخص محكوم ليس باشباعاته ولكن بما يعوزه ويحتاج إليه»[237].

والإسلام وهو أعلم بخبايا النفوس يقرر قبل علم النفس مقاصد أخرى بجانب المقاصد الضرورية وتتمثل في الحاجية والتحسينية.

أما الحاجية فيقصد بها ما تفتقر إليه الحياة من حاجات من شأنها التوسعة على النفس ورفع الضيق عنها والحرج. وذلك كالرخص التي شرعها الشارع تخفيفاً على المرضى والمسافرين، وإباحة التمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً، ومثل القراض والمساقاة، والبيع والإجارة وغيرها من المعاملات التي لا ترتقي إلى مستوى الضروريات. . .

(234) الموافقات 54/2.

(235) الموافقات 8/2.

(236) المصدر نفسه.

(237) أسس علم النفس العام لجماعة من الدكاترة ص 16.

وأما التحسينات فيقصد بها ما يمكن أن يعبر عنه بمكارم الأخلاق مثل الطهارة وستر العورة وأخذ الزينة، وآداب الأكل والشرب، وعدم الإسراف والاقتار في المتناولات، وتجنب بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة وغير ذلك.

ويضيف الشارع إلى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ما يعتبر كالتتمة والتكملة مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية»[238] وذلك مثل الأذان وإقامة الصلاة جماعة في المحافظة على الدين، ومثل اعتبار الكفاءة بين الزوجين، وغض البصر بالنسبة للاجنبيات محافظة على النسل في غير الضروري.

والعلاقة بين هذه المراتب الثلاث يحددها الإمام الشاطبي فيذكر «أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي» ومن ثم فإن «اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقين باطلاق» عكس اختلال الحاجي والتكميلي، إذ لا يلزم من اختلالهما اختلال للضروري، وذلك «أن الضروري مع غيره كالموصوف مع أوصافه، ومن المعلوم أن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه»[239] كالصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير فإن أصل الصلاة قائم وموجود.

لكن مع ذلك فـ«إنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما»[240] وذلك لأن «في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد منه، ومدخل للاخلال به فصار الأخف كأنه حمى للأكد، والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»[241] فمثلاً من أخل بسنن الصلاة ومندوباتها باطلاق أخل بالفرائض والأركان.

العلاقة بين المقاصد والخطاب:

إذا كانت المقاصد مستخلصة من الأحكام الشرعية، لأنها الغايات التي شرعت من أجلها الأحكام، ولأن «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[242] فالأحكام مرتبطة بالغايات والغايات إنما تجسد في الميدان الواقعي بطريق الأحكام الخاصة «لأن الكلي من حيث هوكلي، لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر

(238) الموافقات 12/2.
(239) الموافقات 20/2.
(240) المصدر نفسه 16/2.
(241) المصدر نفسه 21/2.
(242) مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي 43.

معقول لا يحصل في الخارج إلا ضمن الجزئيات»[243].

إذا كان الأمر كذلك، فإن السؤال المطروح هو كيف توصل الفكر الإسلامي إلى هذه المقاصد؟ هل توصل إليها بواسطة أدلة خارجة عن الخطاب تخضع إلى مجرد التأمل الغامض، أو بأدلة نابعة من الخطاب الشرعي نفسه؟

يرى الأصوليون أن العلم بالمقاصد الجزئية التي هي علة الحكم إنما تعرف بالتنصيص عليها من جهة الشارع، كأن يوتى بصيغة التعليل مثل العلة كذا أو السبب كذا أو من أجل كذا أو كي أو إذن أو غيرها من صيغ التعليل. أو بالتنبيه عليها من الشارع كان يرتب الحكم على الفعل بفاء التعقيب مثل قول الراوي: رضح يهودي رأس جارية فرضح رسول الله ﷺ رأسه»[244]أو أن يعلم النبي ﷺ أمراً حادثاً فيحكم عقيبه بحكم، مثل أن يقول أحدهم: أفطرت يا رسول الله فيقول عليه السلام عليك الكفارة. أو بالإجماع أو بغيرها من المسالك المنصوص عليها في باب العلة من القياس، كالمناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران.

وأما بالنسبة للمقاصد العامة فإن العلم الحاصل بكون هذه المقاصد مقصودة من قبل الشارع ليس حاصلاً «بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر»[245] ولذلك كان العلم بها علم ضرورة.

ويرى الإمام الشاطبي أن الناس «لم يعتمدوا في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة[246] وذلك حتماً يفضي إلى أن الخطاب الشرعي يدل على هذه المقاصد دلالة قطعية، بمعنى أننا «إذا نظرنا في حفظ النفس مثلاً نجد النهي عن قتلها، وجعل قتلها سبباً للقصاص، ومتوعداً عليه، ومقروناً بالشرك، ووجوب سد الرمق على الخائف على نفسه، ولو بأكل الميتة، فعلمنا تحريم القتل على اليقين، وإذا انتظم الكلي صار جارياً مجرى

---

(243) الموافقات 62/2.

(244) الحديث رواه الجماعة بألفاظ متفاوتة وطرق مختلفة. انظر المنتقى 677/2 ونيل الأوطار 14/7.

(245) المستصفى 1/ 14.

(246) الموافقات 51/2.

دليل عام، فاندرجت تحته جميع الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم»[247].

وإذا نظرنا في الصلاة التي هي عمود الدين نجد الأمر بإقامتها جاء «على وجوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها، وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها إلى غير ذلك مما في هذا المعنى»[248].

وبذلك يمكن الخروج بخلاصة بالنسبة لهذه القضية وهي أن التشريع الإسلامي أحكاماً ومقاصد هو من وضع الشارع لأن «كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة (مفسدة) كذلك، مما يختص بالشارع. . . فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة وإلا فكان يمكن عقلاً ألا تكون كذلك»[249]كتحريم الخنزير مثلاً وعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الإرث.

بل إن بعض الأصوليين ذهبوا إلى أن الخطاب الإلهي هو الذي أرشد إلى أسمائها في قوله تعالى: ﴿يا أيها النبي، إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن﴾[250] خاصة إذا علمنا أنه لا خصوصية للنساء، إذ الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات[251].

المبحث الخامس: موضوع الخطاب

حددنا من قبل أن الشريعة الإسلامية عبارة عن أحكام تكليفية وأخرى وضعية هي التي يسخر المجتهد كل طاقته لاستنباطها من الخطاب الشرعي.

ونريد أن نقول هنا أن هذه الشريعة لم تأت لتعمل في فراغ بعيدة عن الواقع، وإنما جاءت مستهدفة تقويم سلوك الإنسان الداخلي منه والخارجي، ليصبح خليفة الله في الأرض. ولتصبح الأمة التي يشكلها هذا الإنسان خير أمة أخرجت للناس.

ومن ثم كان سلوك الإنسان الذي هو عبارة عما يصدر عنه من اعتقادات وأقوال

(247) الموافقات 1/.

(248) الموافقات 38/1.

(249) الموافقات 315/2 وانظر الطرق الموصلة إلى المقاصد في خاتمة الجزء الثاني من الموافقات ص 391 وما بعدها.

(250) سورة الممتحنة 12.

(251) انظر مقاصد الشريعة للشيخ ابن عاشور 80.

وأفعال هو موضوع الطلب أو الكف أو الإباحة، أو بتعبير آخر هو ما يتعلق به الخطاب الشرعي ويحكم عليه بالأحكام التشريعية، فيكون إما مأموراً به أو منهياً عنه، أو مباحاً، بمعنى أن الحكم التكليفي المستفاد من قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾[252] تعلق بفعل المكلف الذي هو إقامة الصلاة، فجعله واجب الأداء. والحكم المستفاد من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾[253] تعلق بفعل المكلف الذي هو كتابة الدين فجعله مندوباً إليه، وفي قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[254] حكم تعلق بفعل المكلف وهو كف النفس عن أكل أموال الناس بطرق غير مشروعة فجعل هذا الفعل محرماً. والأمر كذلك في سائر الأحكام التكليفية.

أما الأحكام الوضعية فإن تعلقها بأفعال المكلفين قد يكون تعلقاً مباشراً، وذلك ما إذا كان موضوع السبب أو الشرط أو المانع عبارة عن فعل مقدور للمكلف كالقتل العمد العدوان، فقد جعله الشارع سبباً لوجوب القصاص، وكالطهارة فقد جعلها الشارع شرطاً مكملاً لفعله الذي هو الصلاة، وكقتل الوارث مورثه، فقد جعله الشارع مانعاً من وجوب الإرث، وهكذا بالنسبة لسائر الأحكام الوضعية التي يكون موضوعها فعلاً مقدوراً للمكلف[255].

أما إذا كان موضوعها غير مقدور للمكلف بمعنى أمراً لا دخل له فيه، كدلوك الشمس الذي هو سبب لوجوب الظهر، ومرور الحول الذي هو شرط في وجوب الزكاة، والحيض الذي هو مانع من الصلاة والصوم والطواف، فإن الأفعال الانسانية لا تكون موضوعاً لهذه الأحكام الوضعية بل تكون موضوعاً لما له ارتباط بها، وهو الأحكام التكليفية، بمعنى أن السبب الذي هو دلوك الشمس في قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾[256] يكون متعلقاً بوجوب الظهر الذي هو حكم تكليفي، لأن الدلوك أمارة على

(252) سورة البقرة 43.

(253) سورة البقرة 282.

(254) سورة البقرة 188.

(255) يجب التنبيه هنا إلى أن الزنى في قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ حكم وضعي تعلق بفعل المكلف وهو ممارسة الزنى، وأن السرقة في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ حكم وضعي تعلق بفعل المكلف، وهو ممارسة السرقة، لأن الزنى والسرقة عبارة عن أمارة وضعها الشارع للدلالة على حكم فعل الزنى والسرقة عندما يحدث في الواقع. فهي بمثابة علة الإسكار الدالة على تحريم النبيذ وكافة المخدرات، انظر الأحكام للآمدي 181/1 وما بعدها.

(256) سورة الإسراء 78.

وجوب الظهر، وهذا الوجوب يتعلق بفعل المكلف وهو إقامة الصلاة، والأمر كذلك بالنسبة للشرط والمانع، مثل ارتباط الحكم بما يتأدى به الفعل حيث إن «الفعل قد يتعلق بما يتأدى به، كالماء والصعيد في الطهارة. والرقبة والطعام في الكفارة، وقد يتعلق بما يتأدى به زماناً كأوقات الصلوات والصيام. ومكاناً كالحرم وعرفة والمساجد. وبالجملة فهي كلها متعلقات للحكم بعيدة»[257] وبذلك يتبين أن «الأحكام كلها تتوجه إلى فعل المكلف ابتداء أو انتهاء»[258].

وانطلاقاً من هذه الحقيقة: حقيقة توجه الأحكام الشرعية إلى الفعل الإنساني وارتباطها به ابتداء أو انتهاء يقرر الأصوليون حقيقة وهي: لا تكليف إلا بفعل، سواء أكان الفعل فعل اتيان أو فعل كف أو تخيير، لأن الأحكام الشرعية لا تحكم على المكلفين بل على أفعالهم التي تعطي للإنسان بعده الوجودي والإنساني، إذ هي كسبه ومقدوره الذي يبلور به شريعة الله في الأرض. أما الأعيان فلا يصح تعلق الأحكام الشرعية بها «لأن شرط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً عليه، والإجرام لا يتعلق بها قدرة حادثة، وكذلك لا يتعلق بها قدرة قديمة، إلا في أول أحوال وجودها، فما لا يتعلق به قدرة ولا إرادة فلا تكليف به إلا عند من يرى التكليف بما لا يطاق»[259].

ومن ثم فالأصوليون عندما يجدون في الخطاب أحكاماً تتعلق ظاهراً بالأعيان يعمدون إلى التأويل فيقولون مثلاً في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾[260] وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾[261]: إن الغرض الأظهر من هذه الأشياء، أكلها، والغرض الأظهر من النساء، نكاحهن، وكذلك إذا قال القائل حرمت عليك العمامة، وهذا القميص، فإنه يتبادر إلى الافهام أن تقدير المحذوف، حرمت عليه لبس هذه العمامة أو اعتمام هذه العمامة، ولبس هذا القميص على ما هو معتاد فيهما، ومثل ذلك إذا قال القائل آجرتك الدار والثوب والقدوم والمنشار والقوس ولم يذكر منفعة، فإنه يتبادر إلى الأفهام من إجارة الدار، السكنى، ومن إجارة الثوب اللبس، ومن إجارة القدوم النجارة به، ومن إجارة المنشار النشر، ومن إجارة القوس الرمي»[262].

(257) مفتاح الوصول إلى علم الأصول 29-30.

(258) أصول التشريع الإسلامي للاستاذ علي حسب الله 389.

(259) كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للإمام العز بن عبد السلام 3.

(260) سورة المائدة 3.

(261) سورة النساء 23.

(262) كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز 3.

غير أن حقيقة التكليف بالفعل إذا كانت واضحة بالنسبة للأمر، إذ مقتضاه إيجاد فعل مأمور به كالطهارة والصلاة والصيام . . . فإنها ليست كذلك بالنسبة للنهي، إذ المقصود منه إذا كان هو «كف النفس عن الفعل» فإن «الكف لا يكون إلا إذا دعت داعية، فلا تكليف تنجيزي قبلها. فإذا قال الشارع، ولا تقربوا الزنى فمعناه، إن طلبت نفسك الزنى فكفها عنه، لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفها عنه؟ فهو تكليف معلق «بمشيئة الفعل» لأن عدم مشيئة الفعل أصلاً، صورة لعدم الشعور بالتكليف، فليس الثابت إلا مشيئة عدم الفعل فيتحقق الترك.

وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي التكليف عدم الفعل، ورد بأن المنتهي بالنهي مثاب، ولا يثاب الإنسان إلا على شيء، والعدم ليس بشيء. وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب؟»(263).

ولكن حجة الإسلام الغزالي يقول: «والصحيح أن الأمر فيه منقسم. أما الصوم فالكف فيه مقصود، ولذلك تشترط فيه النية. وأما الزنى والشرب فقد نهى عن فعلها فيعاقب فاعلها ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كف الشهوة عنهما مع التمكن. فهو مثاب على فعله. وأما من لم يصدر منه المنهي عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب، لأنه لم يصدر منه شيء، ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس باضدادها»(264).

هذا وقد حاول الأصوليون ضبط الفعل الذي يقع به التكليف، فقالوا إن الفعل لغة، «لفظ يقال لما كان بإجادة أو غير إجادة ولما كان بعلم أو غير علم وعن قصد أو غير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات»(265).

وأن الفعل الإنساني يأتي على «ثلاثة أضرب: نفساني فقط وهو الأفكار والعلوم وما ينسب إلى أفعال القلوب، وبدني وهو الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه كالمشي والقيام والقعود، وصناعي وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنفس كالحرف والصناعات»(266).

ولا يدخل من هذه الأضرب تحت طائلة التكليف فيكون موضوعاً للخطاب إلا

(263) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري 83.

(264) المستصفى 58/1.

(265) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني 418.

(266) الذريعة إلى مكارم الشريعة 417.

القسم الثاني والثالث، لأن الفعل من حيث تعلق الخطاب به أو عدم تعلقه كما أوضح ذلك الإمام الشاطبي يأتي على ثلاثة أقسام: [267]

الأول: إن ما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعاً «لأن التكاليف إنما توجه إلى الإنسان ليصلح بالقيام بها أمر دنياه وآخرته، فإذا خرجت عن حدود طاقته تعذر القيام بها، فلا يثمر التكليف ثمرته المقصودة»[268] وإذا ورد من الشارع ما يشعر بأن مثل هذه الأفعال التي تخرج عن طاقة الإنسان مطلوبة من المكلف، فإن ذلك الطلب يكون مجازاً بمعنى أن الطلب يكون مصروفاً إلى ما تعلق به من سوابق أو لواحق مثل قوله تعالى: ﴿فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[269] وقوله ﷺ: «لا تمت وأنت ظالم» إذ حسب ما يظهر من الآية والحديث، أن المخاطبين مطالبون بعدم الموت عند عدم الإسلام وعند الظلم، وذلك ليس في مقدورهم القيام به قطعاً، لأن دفع الموت عند عدم الإسلام، أو دفعه عند الظلم ليس من مقدورهم ومن ثم يصرف الطلب إلى وجوب الإسلام في كل وقت، وإلى النهي عن الظلم كذلك في كل وقت حتى لا يقع الموت إلا والإسلام وعدم الظلم قائمان فيكون متوجهاً في الحقيقة إلى ما هو سبب لتحقيق المنهي عنه»[270].

ومن هذا النوع ما طبع عليه الإنسان من أوصاف وغرائز كالشهوة إلى الطعام والشراب وغيرهما، فإن الشارع لا يطلب من المكلف إزالة ما طبع عليه، وإنما يطالبه في هذا المقام بما يكبح جماح النفس عن الجموح إلى ما لا يحل. وحملها على الاعتدال في طلب ما يحل. وبتعبير آخر يطالبه بتزكية نفسه والسمو بغرائزه.

وأما الثاني فهو ما يكون قادراً عليه وداخلاً تحت كسبه مثل ما هو مكلف به من صلاة وصيام وحج وبيع وإجارة.. فإن مثل هذه الأفعال يكون «الطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء علينا أكانت مطلوبة لنفسها أم لغيرها»[271] وهذا القسم الذي يدخل تحت طائلة التكليف يحاول الأصوليون ضبطه بشروط فيذكرون أن الفعل الذي يقع التكليف به ينبغي أن يكون له وجود في الواقع، بحيث يدرك بالحس أو العقل، إذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلاً»[272] لأن «المطلوب ينبغي أن يكون

(267) الموافقات 109/2 وما بعدها.

(268) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله 389.

(269) سورة البقرة 132.

(270) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله 389.

(271) الموافقات 110/2.

(272) التلويح 151/2.

مفهوماً للمكلف بالاتفاق . . . وما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه»[273] وينبغي أن يكون العلم به ممكناً «بأن تكون الأدلة منصوبة، والعقل والتمكن من النظر حاصلاً»[274] وأن يكون متميزاً عن غيره «حتى يتصور قصده إليه» وأن يكون معلوماً أنه من قبل الله تعالى «حتى يتصور منه قصد الامتثال»[275].

بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكون هذا الفعل مقدوراً للمكلف، وفي حدود طاقته البشرية لأن الفعل الشاق الذي لا يمكن احتماله ولا الاستمرار عليه لا يمكن أن يكون موضع خطاب، لأدلة عديدة يسوقها الأصوليون منها قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[276] وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[277].

لكن بعض الأصوليين يرى أن التكليف كما يكون بالأفعال الشاقة المحتملة، يكون بالأفعال التي تخرج عن المعتاد ولا تحصل إلا ببذل أقصى الطاقات التي تفضي إلى العجز المطلق، وأنه إذا كان من فرق بين هذه وتلك، فإن التكليف بما فيه مشقة غير محتملة يكون «لا على وجه الدوام والاستمرار، ولا على وجه الجميع فرض عين»[278].

ويرى أن التكليف بما هو شاق فوق المعتاد «ثابت في إحدى أحوال ثلاثة:

أ ـ في الفروض الكفائية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما يعرض الآمر نفسه إلى التلف.

ب ـ في الصور التي لا يتحقق نفع كامل إلا ببذل أقصى البذل في النفس والنفيس.

ج ـ في الأحوال التي يكون فيها اعتداء على حق من حقوق الله أو حقوق العباد، فإن الصبر في هذه الحال مطلوب وإن كان شاقاً فوق المعتاد، كمن يكره بالقتل لينفذ الاعتداء بالعمل على قتل غيره، فإنه يجب عليه أن يصبر ولا يقتل غيره»[279].

ويرى أن ما ذكره واضح الاتفاق مع المبادىء الشرعية التي قررها، ومع قوله تعالى:

---

(273) المستصفى 56/1.

(274) المستصفى 55/1.

(275) المصدر نفسه.

(276) سورة البقرة 286.

(277) سورة البقرة 185.

(278) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 318.

(279) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 319.

﴿ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح﴾[280] .

لكن بالرغم من تعلق الخطاب بمثل هذه الأعمال الشاقة فإن مشقتها لا تكون مقصودة لذاتها، بل المقصود فعلاً هو ما تفضي إليه من دفع ضرر أشد أو جلب منفعة أسمى.

هذا وقد استقرأ صدر الشريعة الفعل الذي يقع التكليف به في الخطاب الشرعي فوجده يرد على أربعة أقسام[281].

ـ قسم يدرك بالحس أو العقل دون الشرع، ويتعلق به حكم شرعي، ولكنه ليس سبباً لحكم آخر شرعي، كالأكل والشرب فإنهما قد يكونان واجبين وقد يكونان حرامين.

«والمراد بالوجود الحسي ما يقابل الوجود الشرعي، فيشمل ما يدرك بالعقل وما يدرك بالحس دون ما يدرك بالشرع، بما جعل له من ماهية وأركان وشروط»[282].

ـ وقسم يدرك بالحس أو العقل دون الشرع، ويتعلق به حكم شرعي، وهو سبب لحكم آخر شرعي. وذلك كالزنى والسرقة فإن وجودهما حسي فقط، إذ لم يجعل لهما الشارع ماهية، لها أركانها وشروطها. ويتعلق بممارستهما حكم شرعي هو الحرمة التي هي سبب لحكم آخر شرعي هو وجوب الحد.

ـ وقسم يدرك بالحس والشرع معاً، ويتعلق به حكم شرعي، ليس سبباً لحكم آخر شرعي، مثل الصلاة والصوم فإنهما يدركان بالحس كما يدركان بالشرع، إذ جعل لهما الشارع ماهية تتحقق بأركان وشروط معينة. والحكم الذي يتعلق بهما هو الوجوب وهو لا يترتب عليه حكم شرعي آخر.

ـ وقسم رابع يدرك بالحس والشرع معاً ويتعلق به حكم شرعي هو سبب لحكم آخر شرعي، وذلك كالبيع والإجارة فإنهما يدركان بالحس كما يدركان بالشرع، ويتعلق بهما حكم شرعي آخر هو لزوم العقد، ووجوبه الذي يكون سبباً في ملك الأعيان والمنافع . . .

---

(280) سورة التوبة 120 .

(281) انظر التوضيح بهامش التلويح 151/2 .

(282) مباحث الحكم عند الأصوليين 129.

أما القسم الثالث من الأقسام التي تعرض لها الإمام الشاطبي[283] فهو ما قد يشتبه في أمره كالحب والبغض والشجاعة والجبن والغضب والخوف والكبر والحسد وحب الدنيا والجاه. . . وغيرها، فإن الذي يجب على المجتهد نظراً للاشتباه الحاصل في مثل هذه الأوصاف «أن ينظر في حقائقها فحيث ثبت له من القسمين، حكم عليه بحكمه»[284].

فإن ظهر له أنها «داخلة على الإنسان اضطراراً» حكم فيها بالحكم نفسه الذي حكم به في القسم الأول، وهو أن المكلف لا يطالب بمثل هذه الأوصاف، وإنما يطالب بسوابقها من مثيرات إن كان المثير داخلاً تحت كسبه، مثل قوله ﷺ «أحبوا الله لما أسدى إليكم من نعمه»[285] إذ المقصود من الحديث هو التوجه إلى النظر في نعم الله تعالى على العبد وكثرة إحسانه، وهو دون شك داخل تحت كسبه، مثله مثل النهي عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل. أما عين الشهوة فإن النهي عنه لم يقع لأنه ليس في مقدور المكلف التخلص منه.

وإن لم يكن المثير داخلاً تحت كسبه، فالطلب يرد على اللواحق كالغضب المثير لشهوة الانتقام فإنه لا يتوجه إليه ولكن لما يترتب عنه من أفعال.

وإن ظهر له أن من هذه الأوصاف ما هو نتيجة عمل كالعلم والحب، حكم فيها بنفس ما يحكم به في القسم الثاني، أعني أن «الجزاء يتعلق بها في الجملة من حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة»[286].

تلك هي حقيقة الفعل الإنساني الذي يقع به التكليف ويتعلق به الخطاب الشرعي فينظمه بتلك الأحكام التي تضبطه.وترسم لممارسة المقاصد المستهدفة منه.

وبتعلق الخطاب الشرعي به يكتسب الحرمة والقدسية ويصبح عبارة عن حق يتمسك به، ونظام يخط لتلك الحريات الاكتسابية مسالكها على الأرض الواسعة كي تصل كل

(283) وهو القسم الأول من أقسام الأصفهاني الذي عبر عنه بالنفساني وقال فيه «وهو الأفكار والعلوم وما ينسب إلى أفعال القلوب».

(284) الموافقات 110/2.

(285) الحديث أخرجه في الجامع الصغير عن الترمذي والحاكم. وقال العزيزي حديث صحيح. ولفظه «لما يغذوكم به من نعمه».

(286) الموافقات 112/2. وقد أطال الإمام الشاطبي في هذا القسم بالخصوص فليرجع إليه.

حركة بصاحبها إلى جوائجه بلا اصطدام وإن طال الطريق مثلما تجري الكواكب في أفلاكها وطرائقها في الفضاء الواسع، كما وجهها باريها لا تحيد فلا تصطدم»[287] وعندما ينظر في الفعل من هذه الزاوية أي زاوية صيرورته حقاً ونظاماً يتمسك به لقدسيته نجد أن منه:

ـ ما يكون حقاً لله خالصاً بمعنى أن النفع العام يتعلق به من غير اختصاص بأحد[288] أو بتعبير الإمام الشاطبي «ما فهم من الشرع أنه لا خيرة فيه للمكلف، كان له معنى معقول أو غير معقول»[289].

وحكم هذا الصنف أنه ليس من حق أحد أن يتنازل عنه أو يتهاون في إقامته. فحرمة الزنى مثلاً لا يسقط بإباحة المرأة نفسها لرجل يزني بها، كما لا يسقط الحد المأمور به في حقهما بشفاعة أحد عند ممارستهما لهذا العمل المشين.

وقد استقرأ الأصوليون هذا الصنف من الحقوق في الخطاب فوجدوه عبارة عن أنواع ثمانية[290].

ـ ومنه ما يكون حقاً لله وحقاً للعباد ولكن حق الله غالب، وإذ يصير حق الله غالباً، يصير حق العبد «مطروحاً شرعاً فهو كغير المعتبر»[291] وذلك كحد القاذف بالزنى عند الحنفية[292] فإنه بالرغم من أنه شرع لدفع العار عن المقذوف الذي هتك عرضه، فإن هذا الحق يصبح وكأنه غير معتبر، إذ لا يملك التنازل عنه ولا يورث لأن الإرث خلافة عن الموروث وحق الله لا تجري فيه خلافة[293].

ـ ومنه ما يكون حقاً لله وحقاً للعباد ولكن حق العباد غالب، وذلك كالقصاص وعقوبات كلها سواء أكانت قصاصاً أم كانت ديات، فإنه بالرغم من أن القصاص «فيه مصلحة عامة، إذ به تصان الدماء ويستتب الأمن»[294] فإن هذا الحق يصبح وكأنه غير

(287) المدخل الفقهي العام للدكتور مصطفى الزرقاء 8/3.

(288) انظر التلويح 151/2.

(289) الموافقات 318/2.

(290) انظر مثلاً التلويح 151/2 وكذلك المرآة 577 ومباحث الحكم عند الأصوليين 205.

(291) الموافقات 319/2.

(292) انظر مباحث الحكم عند الأصوليين 216، يذهب الإمام الشافعي إلى أن حق العبد غالب في القذف.

(293) مباحث الحكم عند الأصوليين 216.

(294) مباحث الحكم عند الأصوليين 218.

معتبر، فيجري فيه الإرث، ويجوز الاعتياض عنه بمال أو بغير مال، ويتوقف على المطالبة به من قبل ولي المقتول، وكل ذلك يفيد أنه حق للعبد. لكن أيضاً من جهة وجود حق الله فيه، فإن للولي أن يقرر تعزيز الجاني إذا كان ممن يعرف بالبغي والفساد.

ـ ويضيف الحنفية قسماً رابعاً وهو ما يكون حقاً خالصاً للعبد، وهو في نظرهم أكثر من أن يحصى «لأنه يتناول كل ما شرع لمصلحة دنيوية خاصة بالفرد دون المجموع»[295] كحق الدية، وحق الشفعة، وحق المشتري في تملك المبيع، والبائع في تملك الثمن، وحق الطلاق وحق النفقة...

غير أن الإمام الشاطبي يرى أن ليس هناك من حق يكون خالصاً للعباد في الشريعة الإسلامية لأنه يرى أن «كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد» بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، كما يرى من جهة أخرى أن «كل حكم شرعي فيه حق للعباد، إما عاجلاً وإما آجلاً، بناء على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد»[296].

(295) مباحث الحكم عن الأصوليين 215.

(296) الموافقات 2/ 318.

الفصل الثاني

في عناصر الخطاب اللغوية

تمهيد :

سبق أن ذكرنا في التمهيد لهذا الباب أن الأسباب الداعية للخوض في هذه العناصر من قبل الاصوليين هي : أن إفادة الحكم الشرعي من لفظ الخطاب، موقوفة على إدراك معناه اللغوي من عام وخاص ومشترك وحقيقة ومجاز، ونص وظاهر. . .

ونريد هنا أن نضيف شيئاً آخر وهو أن التقسيم لهذه العناصر التي يتشكل منها الخطاب قد راعى فيه الأصوليون الأحناف اعتبارين[1].

«أما الأول فلعمومه المفرد والمركب» ويقصدون بالمفرد ما تدل عليه مفردات الألفاظ في حالة التركيب، وبالمركب ما تدل عليه العبارة ككل من خلال علاقات الألفاظ بعضها ببعض، لأن الألفاظ بمعزل عن التركيب لا يتحدث عنها[2]، بمعنى أن أقسام النظم منها ما هو مختص بالمفرد وهي أقسام الوضع أعني العام والخاص والمشترك والجمع المنكر، ومنها ما هو مختص بالتركيب، وهي أقسام الظهور والخفاء، ومنها ما هو مشترك بينهما، وهي أقسام الاستعمال، لأن المجاز كما يقع في مفردات الألفاظ يقع في التركيب، قال صاحب المرآة «وذلك لأن اقسام النظم أربعة: منها مختصة بالمفرد وهي أقسام الوضع، وثمانية مختصة بالمركب، وهي أقسام الظهور والخفاء، وأربعة مشتركة بينهما وهي أقسام الاستعمال»[3] .

(1) انظر المرآة 34.

(2) انظر نهاية السول 2/162-163.

(3) المرآة 39.

وأما الثاني «فللإحاطة الاعتبارات من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع»[4] بمعنى أنهم راعوا كل الأحوال التي يستدعيها أداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع، وهي وضع الواضع اللفظ لمعنى معين. ثم استعمال المتكلم اللفظ في معناه الذي وضع له أو في غير معناه، ثم حمل السامع اللفظ على المعنى الذي تبينه من خلال السياق والقرائن المحيطة بالخطاب.

وبذلك يمكننا أن نقسم الكلام في هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: في عناصر الخطاب بحسب الواضع.
- المبحث الثاني: في عناصر الخطاب بحسب المتكلم
- المبحث الثالث: في عناصر الخطاب بحسب السامع

المبحث الأول: عناصر الخطاب بحسب الوضع

تمهيد:

بحث الأصوليون ألفاظ الخطاب من زاوية الوضع فوجدوها استقراء تنقسم إلى عام، وخاص، ومشترك، وجمع منكر، لأن اللفظ من حيث هو:

إما أن يوضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً وهو الخاص[5]،
أو يوضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له وهو العام[6]
أو يوضع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل، وهو المشترك[7]
أو يوضع لكثير غير محصور ولكنه غير مستغرق لما يصلح له وهو الجمع المنكر[8]
ومن ثم سنقسم الحديث في هذا المبحث إلى أربعة فروع:
الفرع الأول: في العام
الفرع الثاني: في الخاص
الفرع الثالث: في المشترك
الفرع الرابع: في الجمع المنكر

(4) المرآة 34.

(5) التلويح على التوضيح 34/1.

(8,7,6) التلويح 33/1.

الفرع الأول: العام(*)

أما العام لغة فهو الشامل، قال ابن فارس: «العام الذي يأتي على الجملة (أي جماعة الشيء) لا يغادر منها شيئاً، وذلك قول الله جل ثناؤه ﴿خلق كل دابة من ماء﴾[9] وقوله: ﴿خالق كل شيء﴾[10].

وفي الاصطلاح «هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[11] وقد أوضح الإمام الرازي تعريفه هذا بقوله: «كقولنا الرجال، فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له، ولا يدخل عليه النكرات، كقولهم: رجل، لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا، ولا يستغرقهم، ولا التثنية، ولا الجمع، لأن لفظ رجلان، ورجال يصلحان لكل اثنين وثلاثة، ولا يفيدان الاستغراق، ولا ألفاظ العدد، كقولنا: خمسة، لأنه صالح لكل خمسة، ولا يستغرقه، وقولنا بحسب وضع واحد، احتراز عن اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معاً»[12].

ومن خلال تعريف الإمام الرازي وتحليله له، يتبين أن الأصوليين يقصرون العام على الألفاظ دون المعاني، لأن العموم عندهم من عوارض الألفاظ.

وبيان ذلك أن «قولنا الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان».

أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملها شيء واحد هو الرجولية.

وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، يسمى عاماً، باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى،

(*) اختصرت كل ما يتعلق بالعام والمشترك والجمع المنكر من الرسالة التي تقدمت بها لنيل دبلوم الدراسات العليا، بدار الحديث الحسنية. بعنوان: العام وتخصيصه في الاصطلاح الأصول نظرية وتطبيقاً. والرسالة مطبوعة ـ مطبعة السلام ـ فاس 1988.

(9) سورة النور 45.

(10) سورة الرعد 16.

(11) المحصول 353/1.

(12) المصدر نفسه.

وكان ما أخذه من قبل، نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فهذا معنى كليته، فإن سمي عاماً بهذا، فلا بأس»[13].

إذن فالمجالات التي يمكن أن يتصور فيها العموم أو لا يتصور هي: مجال الواقع الخارجي، ومجال الأذهان ومجال اللغة.

أما مجال الواقع فلا عموم فية، لأن كل شيء فيه محدد معين، ولكل فرد من أفراده، صفاته الخاصة به، فلا شركة بين زيد وعمرو في صفة ما، تخوله العمومية، ولا بين هذه الشجرة وتلك ولا بين هذا الحيوان وذاك. كل شيء في الوجود متفرد بصفات خاصة به.

وفي مجال الذهن كذلك لا يوجد تعدد، فالصورة التي انطبعت في الذهن لأول إنسان أو حيوان تبقى هي الصورة نفسها الماثلة، عندما تعرض له صورة لاحقة، وحيث كان الأمر كذلك كان العموم منعدماً لعدم وجود التعدد.

أما في مجال اللغة فالأمر يختلف، لأن الواضع لما وضع الألفاظ، وضع بعضها لأجناس متعددة الأنواع. وبعضها لأنواع متعددة الأفراد. باعتبار أن هناك صفات عامة يشترك فيها أفراد هذا الجنس، أو أفراد هذا النوع، توحد بينهم، بقطع النظر عن الصفات التي يتفرد بها كل نوع من أنواع الجنس، أو فرد من أفراد النوع، وبذلك أمكن تصور العموم في الألفاظ، فلفظ الرجال مثلاً مستغرق لكل آحاد الرجال الموجودين وغير الموجودين. والواضع عندما وضع اللفظ كإسم لأشخاص، فقد وضعه لكل واحد منهم، باعتبار أن هناك صفات عامة يشتركون فيها، ولم يضعه لهذا دون ذاك، إن لفظ الرجال بمثابة مظلة كبيرة تُظل جميع الرجال ولا يخرج من تحتها أحد.

وأهم خاصية يتميز بها اللفظ العام عن غيره من الألفاظ هي الاستغراق الذي «هو الشمول لجميع الأفراد، بحيث لا يخرج عنهم شيء»[14]، بمعنى أن اللفظ قد يكون خاصاً بمعين وقد يكون عاماً، ولكنه غير شامل لجميع أفراده الذين يصلح لهم، كـ «ألفاظ النكرات نحو قولك رجل فإنه عام على البدل، غير عام على الجمع»[15] لأن النكرات، مفردة كانت أو مثنى أو جمعاً، وكذلك أسماء الأعداد، كلها وإن كانت صالحة لكل ما تطلق عليه فصلاحيتها لا على سبيل الجمع والضم. بل على سبيل البدل، فاسم العدد

(13) المستصفى 12/2.

(14) التعريفات للجرجاني 63.

(15) المعتمد في أصول الفقه 204/1.

«مائة» مثلاً يصلح لكل ما يصدق عليه مائة، ولكن لا على سبيل الاستغراق والشمول، بل على سبيل البدل، كالنكرة تماماً، إنها بمثابة المظلة الصغيرة تصلح لهذا أو هذا ولكنها لا تصلح للجميع لأنها لا تسع الجميع. يقول أبو الحسين البصري مبيناً معنى الاستغراق: «ولا يلزم عليه لفظ التثنية كقولك رجلان، ولفظ العدد كقولك ثلاثة رجال، وعشرة، لأن ذلك لا يستغرق كل ما يصلح له، ألا تراه يصلح لهذين الرجلين، ولهذين، وليس يستغرق كل ذلك، وقولنا عشرة يصلح لكل عشرة من الرجال وليس يستغرقها»[16].

وقد ذهب الجرجاني في تعريفاته إلى أن اسم العدد مستغرق لجميع ما يصلح له، حيث قال: «إن لفظ المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً لكثير، وهو مستغرق جميع ما يصلح له»[17] وغاب عن فكره أن الآحاد والعشرات المنضوين تحت لفظ المائة، هي التي تشكل كيانها كوحدة واحدة من جهة، ولا يصدق عليها ـ أي الآحاد والعشرات ـ لفظ المائة من جهة ثانية «إن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما يصلح له، وهو المائة الواحدة، وليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئتين على سبيل الاستغراق»[18].

بل إن اللفظ إذا كان دالاً على الضم والجمع ولكنه غير دال على الإحاطة والشمول، فإنه لا يمكن أن يطلق عليه لفظ عام. لأنه لا يدل على الاستغراق. وذلك كالجمع المنكر، فإنه بالرغم من دلالته على جمع من الناس في قوله تعالى مثلاً: ﴿يسبح له فيها بالغدو والأصال رجال﴾[19] وقوله تعالى: ﴿كنا نقعد منها مقاعد للسمع﴾[20] فإنه لا يدل على الاستغراق والإحاطة بكل الرجال والمقاعد الموجودين وغير الموجودين. ولذلك كان عاماً عند من لا يشترط الاستغراق، غير عام بالنسبة لمن يشترطه.

وبذلك يظهر أن الاستغراق هو الذي يشكل كيان اللفظ العام، لأنه الحقيقة التي وضعها الواضع نصب عينيه عندما كان يضع صيغاً للعموم، مثل كل وجميع وعامة وأل الجنسية... إن هذه الصيغ وغيرها دالة على الاستغراق والإحاطة بما وضعت له.

على أن الاستغراق والشمول قد لا يأتي من طريق وضع الواضع اللفظ للدلالة عليه قصداً، بل قد يأتي من طريق العقل، أو بتعبير آخر يأتي من طريق الإبهام، وذلك ككلمة «من» فإنها «لا تدل على الإحاطة، ولا على الإجتماع والانفراد قصداً، وإنما ثبت العموم

(16) المعتمد في أصول الفقه 204/1.

(17) التعريفات 63.

(18) الإبهاج في شرح المنهاج 91/2.

(19) سورة النور 36.

(20) سورة الجن 9.

فيها ضرورة إبهامها»[21] كذلك الأمر بالنسبة إلى «ما» والذي، والنكرة في سياق النفي. إذ النكرة مثلاً ليست إلا إسماً خاصاً وضع لفرد من الأفراد، وإنما «يثبت العموم فيها ضرورة اقتضاء، لا لمعنى في الصيغة نفسها، إذ هي لا تتناول في النفي والإثبات إلا واحداً، وذلك لأنه لما نفي رؤية رجل منكر، فقد نفى رؤية جميع الرجال، لأنه نفى رؤية هذه الحقيقة، وهي موجودة في جميع الأفراد، فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الأفراد، ليلا يلزم الجمع بين النقيضين، إذ لو رأى رجلاً واحداً، لا تنتفي رؤية تلك الحقيقة»[22].

واشتراط الاستغراق في اللفظ العام غير وارد عند كافة الأصوليين، فالحنفية باستثناء طائفة منهم، لا يشترطون الاستغراق. ولذلك فهم عندما عرفوا العام قالوا: «هو كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى»[23]. لفظاً، مثل رجال ونساء ومعنى، مثل رهط وقوم.

أقسام العام

قسم الإمام ابن حزم الكلام من حيث هو إلى ثلاثة أقسام:

«منه خصوص يراد به الخصوص، كقولك زيد، وعمرو، وعموم يراد به العموم... وعموم دل نص القرآن والسنة على أنه استثنى منه شيء»[24].

والقسم الأول من أقسام الكلام وهو العموم الذي يراد به العموم، يتنوع عنده إلى أنواع:

- فمنه ما يكون اسماً لجنس يعم أنواعاً كثيرة كقوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[25].

- ومنه ما يكون اسماً لنوع يدخل تحته جميع أفراد ذلك النوع كقوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير﴾[26].

- ومنه ما يقع لأهل صفة ما، من النوع كقوله تعالى: ﴿ولذي القربى﴾[27]...

(21) كشف الأسرار 13/2 وكذلك المنحول ص 140.

(22) المصدر نفسه 13/2.

(23) أصول فخر الإسلام البزدوي بهامش كشف الأسرار33/1.

(24) الأحكام لابن حزم 127/3.

(25) سورة الأنبياء 30.

(26) سورة النحل 8

(27) سورة الأنفال 41.

وقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾[28] وكقوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»[29].

ولا يكتفي الإمام ابن حزم بالتقسيم وضرب الأمثلة لكل قسم، بل إنه بالإضافة إلى ذلك يعقب على كل قسم ومثال: يعقب على ما يعم ويراد به العموم بقوله: «ومعنى ذلك حمله على كل ما يقتضيه لفظه»[30].

ويعقب على الآية الكريمة التي مثل بها لاسم الجنس بقوله: فيقع تحت الحي المذكور، الإنس، وأنواع الطير كلها، وأنواع ذوات الأربع كلها، وأنواع الهوام كلها».

ويعقب على الآية التي مثل بها لاسم النوع وهي قوله تعالى: ﴿والخيل والبغال والحمير﴾ بقوله: «فهذا عموم لجميع الخيل والبغال والحمير، دون سائر الأنواع، وليس خصوصاً لأن معنى قولنا عموماً، إنما هو ما اقتضته اللفظة فقط دون ما لا تقتضيه»[31]. ثم يعقب على الآية: ﴿ولذي القربى﴾ بقوله: «فكان هذا عموماً لذي القربى كلهم، دون غيرهم، وكان شاملاً لكل من وقعت عليه هذه التسمية بهذه الصفة»[32] كذلك يفعل بالنسبة للحديث النبوي الشريف «فهذا عموم لكل قرشي إلا ما خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان والمجانين»[33].

ـ وبعد هذا يلتفت إلى القسم الأخير وهو العام المخصوص.

تقسيم آخر للإمام الغزالي

ينظر الإمام الغزالي إلى العام من زاوية أخرى هي الإطلاق والنسبية فيذكر «أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً، كقولك زيد وهذا الرجل، وإما عام مطلقاً كالمذكور والمعلوم، إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة، كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملتهم، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله، خاصاً من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله»[34].

(28) سورة التوبة 60.

(29) الحديث جزء من حديث رواه أحمد عن أنس وأخرجه أبو يعلى وأبو داوود الطيالسي والطبراني.

(30) الأحكام لابن حزم 128/3.

(31) المصدر نفسه

(32) المصدر نفسه.

(33) المصدر نفسه 129/3.

(34) المستصفى 12/2.

وبالتأمل في هذا التقسيم نلاحظ أن الغزالي يرسم لنا دائرتين متفاوتتين للعام:

الدائرة الأولى وهي ما عبر عنها بالعام المطلق الذي مثل له بالمذكور والمعلوم. وإن كان يرى أن هذه الدائرة، مهما اتسعت فستبقى قاصرة عن الإطلاق لأنه «ليس في الألفاظ، عام مطلق، لأن لفظ المعلوم (الممثل به) لا يتناول المجهول. والمذكور (الممثل به) لا يتناول المسكوت عنه»(35).

أما الدائرة الثانية وهي الدائرة النسبية فهي التي عبر عنها بقوله: «وأما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين». وهذه الدائرة من الممكن أن تتسع فتصبح عاماً، إذا نظرنا إليها من زاوية الأفراد الذين تشملهم صفة واحدة هي الإيمان، ومن الممكن أن تضيق إلى درجة الخروج من دائرة العموم إلى دائرة الخصوص، وذلك إذا نظرنا إليها من زاوية جملة المؤمنين الذين يشكلون وحدة واحدة بالنسبة للوحدات الآدمية الأخرى.

والغزالي في رسمه لهاتين الدائرتين، كان منطلقاً من نسبة الكلي والجزئي عند المناطقة، «وقد أدى البحث في حقيقة الأسماء من ناحية كليتها وجزئيتها، أن انبثق عن هذا البحث سلسلة الموجودات كلها، وهي ما نسميه بنسبية الكلي والجزئي، فإذا ما فهمنا الجزئي على أنه واحد من المشتركات في المعنى الكلي، لنتج عن هذا، أن كلاً من الكلي والجزئي على السواء نسبيان، لأن الكلي يصبح جزئياً، إذا ما اندرج تحته كلي أعم منه، والجزئي يصبح كلياً، إذا ما اندرجت تحته جزئيات أخص منه. هنا تتسلسل الموجودات في نظام تصاعدي: الإنسان جزئي الحيوان، وكلي الأفراد، وهذه الكليات تنتهي بكلي، ليس فوقه كلي، وهو جنس الأجناس، أو الجنس العالي، وتنزل إلى جزئي ليس هناك أخص منه، هو نوع الأنواع أو النوع السافل»(36).

وعند التأمل في تقسيمات كل من الإمامين للعام الذي يراد به العموم، نجد أنهما يتفقان من حيث الإطلاق والنسبية، ولا غرابة في ذلك فكل منهما كان متأثراً بالثقافة المنطقية.

صيغ العام

بعدما عرف الأصوليون العام على المستوى النظري، عرفوه على المستوى العملي بتحديد الفاظه الدالة عليه، فذكروا أنها نحو العشرين صيغة(37) منها:

(35) المصدر نفسه.

(36) المنطق الصوري د. سامي النشار ص 123.

(37) شرح تنقيح الفصول ص 178.

أولاً: كل وهي للعموم والإحاطة على وجه الإفراد، بمعنى أن الحكم فيها يتعلق بكل فرد فرد من غير نظر إلى غيره، نحو قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[38].

ثانياً: جميع، وهي دالة على الإحاطة والشمول، على وجه الاجتماع، عكس كل، ومن ثم لو قال الإمام: «جميع من دخل منكم الحصن أولاً، فله كذا، فدخل عشرة معاً، استحقوا نفلاً واحداً بخلاف قوله: كل من دخل، لأن لفظ الجميع للإحاطة على وجه الاجتماع، وهم سابقون بالدخول على سائر الناس، وكلمة كل للإحاطة على وجه الإفراد. فكل واحد منهم كالمنفرد بالدخول سابقاً على سائر الناس ممن لم يدخل»[39].

ثالثاً: المفرد المعرف بالإضافة أو بأل التي تدل على الاستغراق، إذ بإضافة المفرد يصبح دالاً على العموم مثل قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾[40] أي عن كل أمر أمر الله تعالى، ومثل قوله عليه الصلاة والسلام «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»[41] فبإضافة الماء والميتة إلى الضمير العائد على البحر، حصل العموم في كل ماء من مياه البحر، وفي كل ميتة من ميتاته.

- وبدخول الألف واللام على النكرة سواء أكانت اسم جنس كالماء والعسل، أو مفرداً كالدرهم والدينار، تصيرها دالة على العموم الشمولي مثل قوله تعالى: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات. . .﴾[42].

غير أن ذلك ليس عاماً في كل نكرة دخلت عليها الألف واللام، بل هو قاصر على التي يصح أن يحل محلها «كل» مثل قوله تعالى: ﴿وخلق الإنسان ضعيفاً﴾[43] أي كل إنسان إنسان. أما إذا امتنع حلول كل محلها، لم تكن من النوع الذي يفيد العموم مثل قوله تعالى: ﴿وأخاف أن يأكله الذيب﴾[44] إذ لا يصح أن يقال: أخاف أن يأكله كل ذيب ذيب، لأن الأكل لا يمكن أن يحصل من كل الذئاب، وكذلك الأمر في قول الشاعر: «ولقد أمر على اللئيم يسبني».

---

(38) سورة المدثر 38.

(39) أصول السرخسي 158/1.

(40) سورة النور 63.

(41) الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي. انظر نيل الأوطار 24/1. سبل السلام 14/1.

(42) سورة العصر 1.

(43) سورة النساء 28.

(44) سورة يوسف 12.

لكن الإمام الغزالي وشيخه إمام الحرمين[45] يذهبان إلى أن المفرد المحلى بالألف واللام تارة يفيد العموم وتارة لا يفيده. فإذا كان واحده متميزاً عن جنسه بالتاء كتمرة وتمر، وبرة وبر، فإن عري عن التاء للاستغراق، مثل قوله: لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر. وإن اقترن بالتاء لم يعم لأن التاء مانعة من ذلك، إذ هي دالة على الوحدة.

وما لا يتميز واحده بالتاء ينقسم إلى:

ما يتميز بالوحدة ويتعدد مثل، الدينار والرجل، حيث يصح أن يقال دينار واحد، ورجل واحد، فهذا لا يصبح دالاً على العموم إلا بقرينة، كقولهم الدينار أفضل من الدرهم، إذ بالقرينة المعنوية وهي كثرة القيمة يعرف بأن كل دينار أفضل من كل درهم.

وإلى ما لا يتميز بالوحدة كالذهب، إذ لا يصح أن يقال ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس.

رابعاً: الجمع المعرف بالألف واللام أو بالإضافة، سواء كان جمع مذكر أو جمع مؤنث سالمين، أو جمع تكسير أو اسم جمع، مثل ركب ورهط، أو اسم جنس، وهو ما لا واحد له من لفظه مثل نساء وحيوان وتراب. كل ذلك عندما تدخل عليه الألف واللام يفيد العموم الشمولي، إذا صح أن يحل محلها كل، مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾[46] أي كل فرد من أفراد الناس فقير إلى الله. وبتعبير الأصوليين إن اللفظ إذا دخلت عليه الألف واللام، وصح ارتباط الحكم فيه بجميع أفراده، كان الألف واللام الداخلة عليه دالة على الاستغراق حقيقة، مفرداً كان اللفظ أو جمعاً[47].

ـ كذلك الجمع المعرف بالإضافة يفيد العموم مثل قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾[48] وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾[49] فإن «أولادكم» في الآية الأولى جمع مضاف، و«أمهاتكم» في الآية الثانية جمع مضاف، ولذلك استغرق اللفظ جميع الأولاد، وجميع الأمهات دون حصر في عدد معين.

خامساً: ومن صيغ العموم كذلك أسماء الاستفهام وهي: ما، ومن، وأي، وكم،

---

(45) انظر المستصفى 18/2 وكذلك المنخول 144 وحاشية الشيخ محمد جعيط على شرح تنقيح الفصول 14/2.

(46) سورة فاطر 15.

(47) كشف الأسرار 129/1.

(48) سورة النساء 11.

(49) سورة النساء 23.

وكيف، وأين، وأنى، ومتى، وأيان، وهي مختصة بطلب حصول التصور[50] بمعنى أن الذهن لما كان خالياً من تصور ما يهمه ويعنيه شأنه، وكانت هناك كلمات وضعت لهذا الغرض، أعني طلب التصور، من شأنها أن تقع على كل ما يتردد في الذهن وغيره من معان، استعمل المتكلم بعض هذه الكلمات بهدف تحقيق غرضه، فمثلاً إذا قلت: «ما بيدك؟ فكأنك قلت أعصى بيدك؟ أم سيف؟ أم خنجر؟ ونحو ذلك مما يكون بيده، وليس عليه إجابتك عما بيده، إذا لم تأت على المقصود، فجاءوا بـ «ما» وهو اسم واقع على جميع ما لا يعقل مبهم فيه، وضمنوه همزة الاستفهام، فاقتضى الجواب من أول وهلة. فكان فيه من الإيجاز ما ترى»[51].

كذلك الأمر في باقي أسماء الاستفهام، فإن كل واحد منها يعم في المجال الذي يختص به، فالبعض يعم في الزمان مثل متى وأيان، والبعض يعم في المكان مثل أين، والبعض في العقلاء، مثل من. . .

سادساً: ومن صيغ العموم كذلك أسماء الشرط وهي من، وما، ومهما، ومتى، وأيان، وأين، وأنى، وحيث، وكيف، وأي. وقد كانت أسماء شرط لأنها متضمنة معنى «إن الشرطية لأنك إذا قلت مثلاً: ما تأكل آكل، فكأنك قلت: إن تأكل لحماً، أو خبزاً، أو فاكهة، أو غير ذلك مما يؤكل، آكل ولو أنك قلت من يجتهد ينجح، فإنك قلت: ان يجتهد خالد أو كمال أو بكر أو محمد. . . ينجح، ولو أنك قلت متى تأتني أكرمك فكأنك قلت: إن تأتني بعد ساعة أو يوم أو شهر أو سنة. . . أكرمك. فمن وما، ومتى وغيرهما من أسماء الشرط أوتي بها لتقع على أسماء عديدة وتحصرها وتغني عن تعدادها، وحيث كانت صالحة لتناول أفراد عديدين دفعة واحدة من غير حصر، كانت مبهمة فيما تناولته، ومن إبهامها جاء العموم فيما تصلح له.

فمن صالحة للعموم في مجال العقلاء لأنها مبهمة فيه. وما ومهما صالحتان للعموم في مجال غير العقلاء، ومتى وأيان صالحتان للعموم في مجال الأزمنة لأنهما مبهمتان فيه، وكيف صالحة للعموم في مجال الأحوال.

أما أي فهي أكثر إبهاماً من غيرها، بمعنى أنها تقع على كل شيء، فإذا أضيفت إلى عاقل كانت بمعنى «من» تعم في العقلاء. وإذا أضيفت إلى غير عاقل، كانت مثل «ما» عامة في غير العقلاء، وإذا أضيفت إلى زمان كانت مثل «متى وأيان» وإذا أضيفت إلى

---

(50) مفتاح العلوم للسكاكي ص 308.

(51) شرح المفصل لابن يعيش 5/4.

مكان كانت مثل «أين وحيث» عامة في الأمكنة. وإذا أضيفت إلى مصدر مثل، أي جلوس تجلس ترتح، كانت مثل «كيف» عامة في الأحوال.

والخلاصة أن أسماء الشرط يعم كل واحد منها في المجال الذي وضع له لإبهامه.

سابعاً: ومن صيغ العموم الأسماء الموصولة وهي: الـذي، والتي، وتثنيتهما وجمعهما، ومن، وما، بمعنى الذي، والتي، واللام بمعنى الذي وأي... » والموصولات ضرب من المبهمات، وإنما كانت مبهمة لوقوعها على كل شيء من حيوان وجماد وغيرهما»[52] وافتقارها إلى كلام بعدها توصل به لتتم اسميتها...

ثامناً: ومن ألفاظ العموم النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط. و«كل اسم يتناول مسميين فصاعداً على سبيل البدل فهو نكرة، وذلك نحو رجل وفرس»[53] وهي لا تخرج من العموم البدلي إلى العموم الشمولي إلا إذا اتصلت بها أدلة العموم، ومن الأدلة: النفي مثل قوله تعالى: ﴿لا ظلم اليوم﴾[54] والنهي والاستفهام الانكاري مثل قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره﴾[55] وقوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم﴾[56].

والنكرة كما تعم في سياق النفي والنهي، تعم في سياق الشرط مثل من يأتني بمال أجازه، لأن الشرط مثل النفي لا اختصاص له، بل مقتضاه العموم، فالنكرة الواقعة في موضعه تعم أيضاً»[57] وقد عبر الأصوليون عن هذا بالقاعدة التالية: النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

ودلالتها على العموم تختلف من النص فيه إلى الظهور، فهي تفيد العموم نصاً في ما:

1 ـ إذا كانت مبنية على الفتح، وكان اسمها مفرداً، مثل قوله تعالى: ﴿لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب﴾[58] وقوله تعالى: ﴿لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج﴾[59].

(52) شرح المفصل لابن يعيش 139/3.
(53) شرح المفصل لابن كثير 88/5.
(54) سورة غافر 17.
(55) سورة التوبة 84.
(56) سورة فاطر 3.
(57) كشف الأسرار 13/2.
(58) سورة غافر 17.
(59) سورة البقرة 197.

2 ـ كذلك إذا كانت منونة وهي موغلة في التنكير مثل شيء، وأحد، وغير، كقوله تعالى: ﴿فلا تدعوا مع الله أحدا﴾[60] وقولك ما رأيت شيئاً.

3 ـ أو كانت مقترنة بمن الزائدة، مثل قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[61] وفيما عدا ذلك تفيد العموم ظهوراً فقط.

تاسعاً: على أن النكرة في سياق الإثبات إذا وصفت بوصف عام نعم أيضاً، والمراد بالوصف العام، ما «يصلح أن يوصف به كل فرد من أفراد نوع الموصوف، ولا يختص بواحد»[62] مثل قولنا لا انصت إلا لرجل عالم، إذ العلم وصف لا يختص بواحد. فإن النكرة تصبح بدورها عامة لعموم الوصف، مثل قوله تعالى: ﴿ولعبد مؤمن خير من مشرك﴾[63] وقوله جل شأنه: ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى﴾[64].

ـ بل قد تعم حتى ولو لم توصف بوصف عام مثل قوله تعالى: ﴿علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾[65] وقوله تعالى: ﴿علمت نفس ما أحضرت﴾[66] إذ ليس علم نفس بما أحضرت أو بما قدمت وأخرت أمراً قاصراً على فرد دون فرد آخر، وإنما هو شامل لكل الأفراد في مقام الحساب يوم القيامة.

دلالة العام

العام يتنوع إلى ثلاثة أنواع:

ـ عام اتفقوا على دلالته القطعية، وهو الذي يصحبه ما يدل على أنه يراد به العموم قطعاً، مثل قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾[67] وقوله تعالى: ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾[68] وقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾[69].

---

(60) سورة الجن 18.

(61) سورة هود 6.

(62) كشف الأسرار 11/2.

(63) سورة البقرة 221.

(64) سورة البقرة 263.

(65) سورة الانفطار 5.

(66) سورة التكوير 14.

(67) سورة النساء 176.

(68) سورة الكهف 49.

(69) سورة هود 6.

ـ وعام اتفقوا على دلالته الظنية، وهو الذي يصحبه ما يدل على أنه يراد به الخصوص مثل قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[70] لأن تخصيصه غالباً ما يكون قائماً على علة قد تتحقق في بعض الأفراد الباقين بعد التخصيص[71].

ـ وعام اختلفوا في قوة دلالته أقطعية يقينية أم ظنية؟ وهو العام المطلق العاري عن القرائن المرشدة إلى تحديد معناه.

فالمالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية[72] يذهبون إلى أن دلالة العام المطلق ظنية. بمعنى أنها محتملة للتخصيص، أي أن الحكم الثابت للعام المطلق هو ثابت لكل فرد من أفراده، ولكن لا على سبيل اليقين بل على سبيل الظن، لأن اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال، خاصة وأن معظم العمومات في القرآن والسنة قد ورد عليها التخصيص «للدرجة أن الأصوليين قالوا» ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص[73].

وبعبارة أخرى: إن العام المطلق تنازعه عاملان: عامل، ما وضع له اللفظ في أصل اللغة من الدلالة الشمولية لجميع أفراده، وعامل، عرف الاستعمال الشرعي، حيث ثبت باستقراء العمومات الواردة في القرآن والسنة، أن الشارع غالباً ما يريد به الخصوص.

وحيث كان الأمر كذلك، فإن الجمهور يعد كثرة التخصيصات هذه قرينة عامة تورث الشبهة فيه، لذلك قالوا بظنية دلالته، «لأن هذه القرينة العامة تصلح دليلاً ينشأ عنه الاحتمال في كل نص جزئي، وتزول معه القطعية، ولو لم يرد دليل خاص به يخصصه فعلاً»[74].

ولكن بالرغم من ذلك فإن فعالية هذه القرينة العامة، لا تؤثر على وجوب العمل بما يدل عليه من شمول، كما هو الشأن في كل الأدلة الظنية، لذلك قالوا بوجوب العمل به إلى أن يظهر المخصص فعلاً.

رأي جمهور الحنفية

أما جمهور الحنفية فيرى أن دلالة العام المطلق على استغراق جميع أفراده هي

(70) سورة البقرة 185.

(71) المناهج الأصولية 534.

(72) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 158.

(73) الاتقان في علوم القرآن 21/2.

(74) المناهج الأصولية 540.

دلالة قطعية يقينية، بمعنى أن الحكم الثابت للعام هو ثابت لكل فرد من أفراده يقيناً، ذلك لأن دلالة العام عندهم: بمنزلة دلالة الخاص، ولا يخفى أن الخاص يدل على ما وضع له، دلالة يقينية اجماعاً، لا يعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة.

والحنفية إذ قالوا بقطعية دلالة العام المطلق، تمسكوا بالمنطق اللغوي: لأنهم رأوا «أن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه، واجباً أي لازماً وثابتاً بذلك اللفظ، حتى يقوم الدليل على خلافه»[75] سواء أكان اللفظ خاصاً أم عاماً، لا يعدل به عما وضع له إلا بدليل، ولذلك «كان معنى العموم واجباً وثابتاً بها - أي بصيغة العموم - قطعاً حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص، فإن مسماه ثابت به قطعاً لكونه موضوعاً له حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز[76].

هذا بالرغم من أن العام المطلق مختمل للتخصيص إجماعاً، فإن احتماله هذا لا يؤثر على قطعية دلالته، إذ هو مجرد تصور عقلي ليس إلا. والذي يؤثر فعلاً على قطعية دلالته هو الاحتمال الناشىء عن دليل، ولذلك اشترط الحنفية للقطعية أن لا يدخله التخصيص، لأن من شأن دخول التخصيص أن يضعف دلالته على الباقي، إذ هو غالباً ما يكون مبنياً على علة قد توجد في الباقي.

ثم من جهة أخرى فإنه «لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة - عندهم - لارتفع الأمان عن اللغة، لأن كل ما وقع من كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم، ومن الشارع، لأن عامة خطابات الشرع عامة، فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الأحكام بصيغة العموم، ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال: كل عبد لي فهو حر، وهذا يؤدي إلى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال»[77].

مناقشة رأي الحنفية

والآن وقد تبين لنا ما يرتكز عليه الجمهور وما يرتكز عليه الحنفية في دلالة العام المطلق، يمكن القول:

إن الجمهور لما قال بظنية العام راعى في ذلك جانبين: جانب المنطق اللغوي،

---

(75) كشف الأسرار 305/1.

(76) المصدر نفسه.

(77) التلويح 40/1. ويجب أن نلفت النظر إلى أن المحقق التفتازاني هنا إنما يبسط وجهة نظر الحنفية، أما رأيه هو في المسألة فيتفق مع رأي الجمهور. انظر التلويح 40/1 وما بعدها.

حيث رأى أن للعام صيغاً وضعت للاستغراق والشمول، لا يمكن اغفال ما وضعت له، ولذلك قالوا بدلالته الاستغراقية، وبوجوب العمل به إلى أن يظهر المخصص فعلاً.

وجانب العرف الاستعمالي الشرعي لهذه الصيغ، حيث كثر ورودها مخصصة لدرجة أن الإمام السيوطي صرح[78] بأنه لم يجد في النصوص التشريعية المتعلقة بالأحكام الفرعية، بعد اعمال الفكر، إلا آية واحدة بقيت على عمومها هي قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾[79] وهذا أمر يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار، إذ هو قرينة عامة من شأنها أن تثير الانتباه إلى أن العام المطلق قد يحتمل الخصوص، إذ «لا قطع بعدم القرينة إلا نادراً»[80] ولذلك قالوا بظنية دلالته، مراعاة لهذه القرينة العامة.

في حين كان الحنفية في قولهم بقطعية دلالة العام مراعين الجانب اللغوي فقط، صارفين فكرهم عن الجانب الاستعمالي الشرعي. «وبحث الاجتهاد التشريعي يستهدف تحديد الدلالات التشريعية لأنها قوام إرادات الشارع التي يتكون من مجموعها منطق التشريع وروحه»[81].

- إن الجمهور لما قال بأن ظنية العام، ليست كظنية الخاص في القطعية كما يزعم الأحناف، قال ذلك انطلاقاً من الاستقراء الذي ثبت بواسطته أن الشارع لم يصرف الخاص عن حقيقته اللغوية غالباً في النصوص التشريعية كما هو الأمر بالنسبة للعام، ولهذا الاعتبار كان قياس الحنفية العام على الخاص في قطعية الدلالة، قياساً غير سليم، لأنه قياس مع وجود الفارق، إذ دلالة الخاص الوضعية مرادة للشارع، ودلالة العام الوضعية غير مرادة، ولذلك قال الجمهور بقطعية الخاص وظنية العام.

- إن العدول باللفظ العام من الاستغراق إلى الخصوص، إنما يكون مرتكزاً على أدلة نصبها الشارع نفسه للاهتداء بها إلى مراده، وليس مرتكزاً على الصدفة أو الهوى.

ثم إن القرينة العامة التي هي كثرة التخصيص ليس لها من أثر إلا من حيث القطعية أو الظنية، أما من حيث العمل بما يدل عليه العام، فواجب لا جدال فيه عندهم إلى أن يظهر المخصص بالفعل، ومن ثم كان القول بظنية العام لا يترتب عليه ابطال الكليات القرآنية وإسقاط الاستدلال بها جملة والشك في حجيتها.

(78) الاتقان في علوم القرآن 21/2.

(79) سورة النساء 23.

(80) التلويح 51/1.

(81) المناهج الأصولية ص 543.

على أن القول بالظنية في الدلالة التي تستنبط منها الأحكام التشريعيه ليس قاصراً على العام المطلق، بل هو متغلغل في كثير من الأدلة التي نصبها الشارع كأمارة للاهتداء إلى مراده، ومن بينها القياس وخبر الآحاد. فهل القول بظنية القياس وخبر الآحاد يترتب عليه الطعن في حجية الشريعة والشك فيها؟ أم أن الشك الثابت إنما هو في مقدرة نفاذ العقل البشري إلى أسرار هذه الشريعة؟

الفرع الثاني: الخاص

الخاص لغة مشتق من الخصوص، و«الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد»[82] «يقال خص رسول الله ﷺ بكذا، وخص الغني بإيجاب الزكاة، وخص الفقير باستحقاق، معناه ميزه عن غيره بذلك الحكم»[83].

وفي الاصطلاح «هو اللفظ الدال على مسمى واحد»[84] أو هو «لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً»[85].

والتعريفان متفقان في المعنى، وان اختلفا في التفصيل، إذ كل منهما ينطلق من أن المعنى الموضوع له اللفظ الخاص يجب أن يكون واحداً. ويشمل المعنى الواحد عندهم كلاً من الفرد، مثل محمد وخالد وكمال. والنوع مثل الإنسان والفرس... والجنس مثل: الحيوان، والحي، كما يشمل الواحد الحقيقي مثل ما ذكر، والواحد الاعتباري[86] مثل العلم والجهل والحركة...

وبذلك نلاحظ انطلاقاً مما يعنونه بالوحدة، أن الخاص درجات، فهناك الخاص المشخص المعين الذي لا شركة في مفهومه أصلاً، وهو ما يمكن أن نطلق عليه خاص الخاص، وهناك الخاص الذي يراعى فيه مطلق الخصوص مثل الخاص النوعي أو الجنسي أو الاعتباري، حيث إن اللفظ فيها قد وضع لمعنى واحد أو حقيقة واحدة، دون التفات من الواضع إلى تعدد الأفراد في الوجود الخارجي، فرجل مثلاً موضوع لمعنى واحد هو الذكر البالغ، ولفظ علم موضوع لحقيقة واحدة، هي إدراك الشيء بحقيقته دون

(82) كشف الأسرار 32/1.

(83) شرح اللمع 34/1 .

(84) ارشاد الفحول ص 141 .

(85) التلويح على التوضيح 34/1.

(86) انظر التلويح 34/1 وكذلك كشف الأسرار 31/1.

التفات إلى أصناف العلم المختلفة، في حالة اطلاق «علم» من غير قيد، أو إلى المسائل والأصول الكلية التي تجمعها جهة واحدة في حالة التقييد كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، إذ كل علم خاص من العلوم، تشكل المسائل والأصول الكلية كيانه الوجودي.

والاختلاف بين التعريفين في التفصيل ينصب على أسماء العدد، مثل ثلاثة وخمسة ومائة... فالأصوليون بالرغم من اتفاقهم على خصوصيتها، لدلالتها على معنى محصور معين، فإنهم يختلفون في تحليل لفظها، فبعضهم يرى أن عنصر الوحدة النوعي متوفر فيها وبذلك يسلكها ضمن الخاص النوعي، فيقول «إن مثل لفظ المائة أيضاً موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس»[87]، بينما يرى آخرون أن عنصر الوحدة غير متوفر فيها لأنها تشتمل على أجزاء متفقة يستغرقها اللفظ... ولذلك يجعلها قسماً بعينه[88].

«إن لفظ المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً لكثير وهو مستغرق جميع ما يصلح له، لكن الكثير محصور»[89] وبذلك لا يفترق اسم العدد عن العام إلا بحصر أفراده في عدد معين، بينما أفراد العام غير محصورين، ومن ثم يزاد القيد في التعريف حتى يدخل اسم العدد.

والمحقق التفتازاني بالرغم من أنه يؤمن أن أسماء العدد تتحقق فيها الوحدة النوعية مثل الرجل والفرس، فإنه قد أضاف هذا القيد في التعريف الذي سقناه عنه للخروج من الخلاف.

أنواع الخاص:

من خلال التحليل الذي قمنا به للتعريف تبين لنا أن الخاص أنواع:

فهناك الخاص الحقيقي ويدخل تحته الأصناف السالفة الذكر، وهناك الخاص الاعتباري، وهناك قسم ثالث على مذهب، يتمثل في أسماء الأعداد.

بقي أن نشير هنا إلى أن الخاص كما يكون في الأسماء يكون في الأفعال والحروف، شرط أن لا يكون الفعل أو الحرف من المشترك مثل: قضى الذي يرد بمعنى حكم وأمر وحتم وأعلم... ومثل «من الذي يرد لابتداء الغاية وللتبعيض ولبيان الجنس... لذلك ينص صاحب المرآة على هذا الشرط بقوله «ومنه أي الخاص: الفعل

---

(87) التلويح 34/1.

(88) انظر التلويح 34/1 وكذلك التوضيح على هامش التلويح 32/1.

(89) التعريفات للجرجاني ص 63.

والحرف ما لم يشترك لفظاً»[90] للتنبيه فقط، إذ لا داعي للتنصيص عليه ما دام المشترك قسماً من أقسام ما وضع له اللفظ من معنى.

ومن ثم فالأصوليون يذكرون الأمر والنهي من أصناف الخاص باعتبارهما لفظين وضعا لمعنى معين، كما يذكرون المطلق والمقيد من أصناف الخاص النوعي باعتبار أن المطلق ليس إلا نكرة في سياق الإثبات، يتعلق الحكم بها استقبالاً، مثل قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾[91] وقولك: اكتب درساً، والنكرة كما سبق لفظ خاص بالنوع، وأن المقيد هو المطلق نفسه أو النكرة التي قيدت بصفة زائدة مثل: فتحرير رقبة مؤمنة»[92].

دلالة الخاص:

بالرغم من احتمال اللفظ الخاص للمجاز والنسخ، فإن الأصوليين قد اتفقوا[93] على أن لفظه يدل على مسماه قطعاً، دون التفات إلى احتماله، لأن الإحتمال إذا لم يكن قائماً على دليل يعتبر كلا احتمال، ومن ثم فهو لا يتنافى والدلالة القطعية، «فإن قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال؟ قلنا لما لم يقم عليه دليل، أُلحق بالعدم، فلا يمتنع القطع به، ألا يرى أنه لم يمتنع أحد من دخول المسقف مع أن احتمال السقوط ثابت جزماً، لكونه لما لم يقم عليه دليل، الحق بالعدم، هذا هو المسموع من الثقات»[94].

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، حقيقة دلالة الخاص على مسماه قطعاً، يقرر الأصوليون أنه لا يسمح لسامع الخطاب أو قارئه أن يتصرف في ألفاظه فيؤولها بصرفها من الحقيقة إلى المجاز، في حالة انعدام القرينة طبعاً، لأن الخاص في نظرهم بين بنفسه فيما وضع له «لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان»[95] ولذلك فدلالته القطعية توجب الحكم «فإذا قلنا زيد عالم، فيزيد خاص يوجب الحكم بالعلم على زيد، وأيضاً العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد»[96] ولفظ عشرة مساكين، وثلاثة أيام، ولفظ «أو «في الموضعين من الآية التالية في قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما

---

(90) مرآة الأصول ص 39.

(91) سورة النساء 92.

(92) سورة النساء 92.

(93) تيسير التحرير 267/1.

(94) كشف الأسرار 79/1.

(95) أصول فخر الإسلام البزدوي 79/1.

(96) التوضيح بهامش التلويح 35/1.

تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾[97] كلها ألفاظ خاصة يراد بها مدلولها الذي وضعت له قطعاً، ولا يمكن صرفها عنه بحال لأنه لا دليل على ذلك، والمدلول المراد من لفظتي عشرة مساكين، وثلاثة أيام، هو العشرة فقط والثلاثة فقط، دون زيادة ولا نقصان، كما أن المراد من لفظة» أو هو التخيير في الموضعين معاً، وبذلك تفيد الآية أن الحانث في يمينه مخير في الكفارة ابتداء بين الإطعام والكسوة وتحرير رقبة، وأنه لا يلتجىء إلى صيام ثلاثة أيام إلا إذا عجز عما ذكر.

أما إن دل دليل على صرف اللفظ الخاص عن معناه الحقيقي الذي وضع له، فإن دلالته على مسماه حينئذ تصبح ظنية، إذ أن سامع الخطاب أو قارئه يصبح غير قادر على التمييز الجازم بين ما يدل عليه اللفظ الخاص من معنى، وبين ما تشير إليه القرينة من معنى آخر، قد يكون المتكلم قد أراده بالفعل، لأنه «إذا عبر عن المعنى باللفظ الدال على الحقيقة، حصل كمال العلم به من جميع وجوهه، وإذا عبر عنه بمجازه لم تعرف على جهة الكمال فيحصل مع المجاز تشوق إلى تحصيل الكمال»[98] وبيان ذلك أن القائل إذا قال: قتل القاضي المجرم، فإن لفظ قتل الخاص يمكن أن يكون معناه القتل بالفعل، ويمكن أن يكون معناه الحكم بالقتل، والاحتمال الأخير يؤيده أن مهمة القاضي هي الحكم دون التنفيذ، ومن ثم يتسرب الظن إلى المخاطب.

كذلك هو الأمر بالنسبة لقوله عليه الصلاة والسلام: «في سائمة الغنم من كل أربعين شاة شاة»[99] حيث ذهب الحنفية إلى تأويل الشاة بصرفها عن معناها الذي هو الشاة بعينها، إلى قيمتها المالية، فرأوا أن ليس من الضروري عندهم دفع عين الشاة إلى الفقير بل يمكن أن تدفع إليه قيمة الشاة، لأن الحكمة من التشريع هي دفع حاجة الفقير، ودفع الحاجة كما يتحقق بالشاة يتحقق بقيمتها المالية، بل ربما كان دفع القيمة أحسن للفقير. بينما غيرهم يرى أن التمسك بما يدل عليه اللفظ الخاص وهو الشاة بعينها واجب، ومن هنا تتولد ظنية الدلالة.

نعم قد يكون الدليل قوياً فيصبح المعنى المجازي هو المراد قطعاً كما في قوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾[100] إذ اليتامى في الآية ليسوا هم الأطفال الصغار الذين فقدوا آباءهم، بل هم الرشداء البالغون بدليل قوله تعالى: ﴿فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا

(97) سورة المائدة 89.

(98) الطراز 82/1.

(99) الحديث رواه البخاري بمعناه كتاب الزكاة 2/123-124 وكذلك ابن ماجه 575/1 حديث (1800).

(100) سورة النساء 2.

إليهم أموالهم﴾[101] وقد سموا يتامى باعتبار ما كان.

بقي أن نضرب أمثلة للتأويل الذي لا يستند إلى أي دليل، لتكتمل الرؤية ويتضح المقصد الذي يرمي إليه الأصوليون من هذا التقعيد، وهنا يحسن أن يفسح المجال لحجة الإسلام الغزالي فهو أملك لناصية البيان. يقول بعد أن يبين أن صرف الألفاظ «عن مقتضى ظواهرها من غير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل[102]، يفضي ذلك إلى بطلان الثقة بالألفاظ من جهة، وسقوط المنفعة بكلام الله تعالى وكلام رسول الله ﷺ من جهة ثانية» لأن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى» يقول: «ومثال تأويل أهل الطامات قول بعضهم في تأويل قوله تعالى: ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طغى﴾ إنه إشارة إلى قلبه، وقال هو المراد بفرعون وهو الطاغي على كل إنسان. وفي قوله تعالى: ﴿وإن ألق عصاك﴾ أي كل ما يتوكأ عليه ويعتمده مما سوى الله عز وجل فينبغي أن يلقيه، وفي قوله ﷺ: «تسحروا فإن في السحور بركة» أراد به الاستغفار في الأسحار، وأمثال ذلك حتى ليحرفون القرآن من أوله إلى آخره عن ظاهره، وعن تفسيره المنقول عن ابن عباس وسائر العلماء. وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانها قطعاً كتنزيل فرعون على القلب، فإن فرعون شخص محسوس تواتر إلينا النقل بوجوده، ودعوة موسى له، كأبي جهل وأبي لهب وغيرهما من الكفار، وليس من جنس الشياطين والملائكة مما لم يدرك بالحس حتى يتطرق التأويل إلى ألفاظه، وكذلك حمل السحور على الاستغفار فإنه كان ﷺ يتناول الطعام ويقول: «تسحروا» و«هلموا إلى الغذاء المبارك» فهذه أمور يدرك بالتواتر والحس بطلانها نقلاً، وبعضها يعلم بغالب الظن، وذلك في أمور لا يتعلق بها الإحساس، فكل ذلك حرام وضلالة وإفساد للدين على الخلق، ولم ينقل شيء من ذلك عن الصحابة ولا عن التابعين ولا عن الحسن البصري مع إكبابه على دعوة الخلق ووعظهم، فلا يظهر لقوله ﷺ: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» معنى إلا هذا النمط».

الفرع الثالث: المشترك

ومن عناصر الخطاب بالنسبة للواضع المشترك الذي «هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر»[103]. وهو كما يكون في الأسماء يكون في الأفعال والحروف.

(101) نقلاً عن كتاب مناهل العرفان 560/1 .

(102) نقلاً عن كتاب مناهل العرفان 560/1.

(103) نهاية السول 114/2.

فمثاله في الاسم القرء فإنه قد وضع للطهر والحيض، والصريم فإنه قد وضع لليل والصبح، والمولى فإنه قد وضع للسيد والعبد.

ومثاله في الفعل: عسعس فإنه بمعنى أقبل وأدبر. وفعل: بان فإنه بمعنى انفصل وظهر وبعد، وفعل: قضى فإنه بمعنى حكم وأمر وحتم وأعلم...

ومثاله في الحروف: من فإنها تأتي لابتداء الغاية، وتأتي للتبعيض، وبيان الجنس، مثل قوله تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾[104]. وقوله تعالى: ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾[105] وقوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾[106].

والمشترك قد يتصور فيه الجمع بين معنييه أو معانيه، وقد لا يتصور كأن تكون معانيه متناقضة أو متضادة، فمثال المتناقضة لفظة «إلى» من قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾[107] «على رأي من زعم أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه»[108] ومثال المتضادة «صيغة إفعل عند من يجعلها حقيقة في الطلب وفي التهديد، فإنها مشتركة إذن بين معنيين متضادين لا يمكن الجمع بينهما ولا الحمل عليهما»[109] ومثال ما يمكن الجمع بين معانيه: الإحصان فإنه لفظ مشترك بين الإحصان بالإسلام، وبالزواج، وبالعفاف، وكالشمس للنجم وضوئه...

وبالرغم من اجماع الأصوليين على أن الاشتراك خلاف الأصل لما يفضي إليه من إخلال بالفهم لدى السامع من شأنه أن يشل عملية التواصل التي من أجلها كانت اللغة. فإن القرآن الكريم مشحون به على اختلاف أنواعه[110]. ومن ثم يحق لنا أن نتساءل عن الأسباب التي جعلت الواضع يحيد عن تخصيص اللفظ بمعنى واحد، مفوتاً الغاية من عملية الوضع؟

يرى أبو هاشم وأتباعه أن سبب ذلك راجع إلى غفلة الواضع حيث «نسي وضعه

(104) سورة الإسراء رقم الآية 1.
(105) سورة آل عمران 92.
(106) سورة الحج 30.
(107) سورة المائدة 6.
(108) الابهاج 255/1.
(109) المصدر نفسه.
(110) الابهاج 252/1.

الأول وقد اشتهر في قوم، فوضعه ثانياً لمعنى آخر، واشتهر في آخرين، ثم تراضى الكل على الوضعين»[111].

ويرى ابن جني في خصائصه[112] أن ذلك راجع إلى تركب اللغات وتداخلها، إذ قد يوضع اللفظ في قبيلة لمعنى، ويوضع لمعنى آخر في قبيلة أخرى، ثم ينقل إلينا اللفظ مستعملاً في المعنيين معاً.

ويرى آخرون أنه راجع إلى تطور اللغة، حيث كان اللفظ يدل على معنى واحد، ثم استعمل مجازاً في معنى آخر، إلى أن اشتهر هذا المجاز، فأصبح عرفاً، كما في كلمة «فتن» فإنها تستعمل بمعنى وضع المعدن في النار، ثم صارت تستعمل بمعنى الاضطهاد في الدين وغيره، ثم صارت تستعمل في الوقوع في الضلال، فيكون للفظ الواحد عدة معانٍ»[113].

من خلال الوقوف على هذه الأسباب يتبين لنا أن الواضع للفظ المشترك لم يكن يقصد كل معانيه المختلفة دفعة واحدة، وإنما كان المقصود لديه معنى واحداً، لأن «العرب ما وضعت هذه الألفاظ وضعاً يستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل، أما على سبيل الجمع فلا»[114].

موقف الأصوليين من تفسير المشترك:

إن موقف الأصوليين من تفسير المشترك عندما تنعدم القرائن الهادية إلى أحد معانيه يتلخص في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب الإمام الشافعي، وخلاصته أنه يجب حمل المشترك على معنييه سواء أكانا حقيقتين أم كان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً. مثل قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾[115] وقوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس، وكثير حق عليه العذاب﴾[116] حيث رأوا في الآية الأولى، أن الصلاة لفظ مشترك

(111) كشف الأسرار 39/1.

(112) الخصائص 374/1.

(113) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 168.

(114) المستصفى 24/2.

(115) سورة الأحزاب 56.

(116) سورة الحج 18.

بين المغفرة والاستغفار، وقد استعملت فيهما دفعة واحدة حيث اسندت في النص القرآني إلى الله سبحانه، وإلى الملائكة، وإذا كان معنى الصلاة الصادرة من الله بداهة هي المغفرة، ومن الملائكة هي الاستغفار فإن اللفظ المشترك الواحد يكون قد استعمل في معينه، ومن ثم يحمل عليهما معاً.

كما رأوا في الآية الثانية أن لكلمة يسجد معنيين: معنى الخضوع القهري لحكمه تعالى، حيث كانت جميع المخلوقات خاضعة له بلسان الحال[117]. قال تعالى ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والأصال﴾[118]. ومعنى آخر هو وضع الجبهة على الأرض.

وإذا كان المعنى الأول هو المتصور في حق جميع هؤلاء المذكورين في الآية، فإن المعنى الأخير هو ما يمكن حمل الآية عليه بالنسبة للناس، بدليل «تخصيص كثير من الناس بالسجود، دون من عداهم ممن حق عليهم العذاب، مع استوائهم في السجود بمعنى الخشوع»[119] أي الخضوع. وإذا كان الأمر كذلك، كان حمله على المعنيين معاً واجباً.

وقد ضرب حجة الإسلام الغزالي أمثلة للفظ المشترك المستعمل في حقيقته ومجازه من بينها قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾[120] وقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[121] حيث كان لفظ النكاح دالاً على الوطء والعقد، ولفظ الملامسة دالاً على الوطء والمس جميعاً. يقول الغزالي في الآيتين: «هذا عندنا كاللفظ المشترك وإن كان التعميم فيه، أقرب قليلاً، وقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعاً. وإنما قلنا إن هذا أقرب، لأن المس مقدمة الوطء. والنكاح أيضاً يراد للوطء، فهو مقدمته، ولأجله استعير للعقد اسم النكاح الذي وضعه للوطء. واستعير للوطء اسم اللمس، فلتعلق احدهما بالآخر ربما لا يبعد أن يقصدا جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة، لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب»[122].

والمذهب الثاني: وهو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، وخلاصته أيضاً أنه يرى

---

(117) الابهاج 261/1.

(118) سورة الرعد 15.

(119) كشف الأسرار 40/1.

(120) سورة النساء 22.

(121) سورة النساء 43.

(122) المستصفى 24/2.

وجوب حمل المشترك على معنييه، إذا كانا حقيقتين، أما إذا كان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً فقد «عظم نكيره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً. وقال في تحقيق إنكاره:

اللفظ إنما يكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت له في أهل اللسان، وإنما يصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع. ويحيل الجمع بين الحقيقة والمجاز إحالة بين النقيضين[123].

والمذهب الثالث: وهو مذهب المانعين، ومن بينهم الإمام الرازي، يرى هذا المذهب أنه في حالة ما إذا انعدمت القرائن الهادية إلى معنى المراد من اللفظ المشترك، فإن المشترك حينئذ يكون مجملاً، يمتنع حمله على كل المعاني أو على بعضها، لأنه كما احتج الإمام الرازي «إن لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله فيه، وإن كان موضوعاً له، فهو أيضاً موضوع لكل من الأفراد، فاللفظ دائر بين كل واحد من الفردين، وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح[124].

على أن شيخ الإسلام التاج السبكي يرى أن حمل المشترك على كافة معانيه عند الشافعية هو من قبيل الاحتياط، وليس من باب العموم، لأن «الاحتياط يقتضي، ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة ومقتضى العموم خلافه» [125].

وحتى لا يعطل النص بالمرة أو يرجح أحد معانيه بدون مرجح، حملوه على كافة معانيه احتياطاً، قال «والمختار عندنا، أي الشافعية. إنه للإحتياط، وكيف يكون من باب العموم، ومسمى العموم واحد، والمشترك مسمياته متعددة، وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون افراده متناهية ولا كذلك العام»[126].

الفرع الرابع: الجمع المنكر

من عناصر الخطاب بالنسبة للواضع، الجمع المنكر، وهو لفظ وضع «لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم، بل يتناول الثلاثة فصاعداً»[127]، إذ النكرة ليست

(123) الابهاج 257/1.

(124) نقلاً عن الابهاج 165/1.

(125) نهاية السول 140/2.

(126) نقل عن سلم الوصول إلى شرح نهاية السول 140/2.

(127) كشف الأسرار 2/2.

قاصرة على المفرد، بل هي «شاملة للمفرد وغيره، فهي في المفرد للآحاد، وفي المثنى للمثنيات، وفي الجمع للجموع»[128]. ذلك أن واضع اللغة عندما وضع الألفاظ، وضع للمفرد رجلاً، وللمثنى رجلين، وللثلاثة، والأربعة والعشرة، والألف رجالاً. فكان الرجل حقيقة في كل فرد على سبيل البدل، والرجلان كذلك، والرجال أيضاً كذلك حقيقة في كل جمع على البدل. إنه «حقيقة في القدر المشترك بين الجموع، وهو مطلق الجمعية»[129] لأن الواضع لما وضع رجالاً مثلاً لم يضعه ابتداء لكل مرتبة من مراتب الجموع، حتى يكون حقيقة في الثلاثة رجال على حدة، وفي الخمسة رجال على حدة، وفي المائة رجال كذلك، فيكون بذلك مشتركاً، وإنما وضعه الواضع «للمفهوم الأعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة»[130]. ومن ثم كان موضوعاً لحقيقة واحدة هي الجمع، لا لحقائق متعددة، وكان متردداً بين كل مرتبة من المراتب التي يصدق عليها، وكان يصح أن تنعته بأي نعت شئت فتقول رجال ثلاثة، وأربعة، وخمسة رجال»[131].

لهذه الاعتبارات يرى جمهور الأصوليين [132] والشيخ أبو هاشم من المعتزلة أن الجمع المنكر ليس بعام، وأنه ليس إلا «نكرة في سياق الإثبات، فلا يعم حتى يدخل عليه أداة العموم»[133] كأداة النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام الإنكاري أو الألف واللام الدالة على الاستغراق.

ويمكن إجمال موقف الأصوليين من عموم الجمع المنكر أو عدم عمومه بما يلخصه صاحب كشف الأسرار: «وحاصله أن الجمع المنكر عام عندنا أي متناول للكل عند عدم المانع، وعند وجوده، محمول على أخص الخصوص، وعند من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على أخص الخصوص، وإن أمكن العمل بالعموم، لأن رجالاً في الجموع كرجل في الوحدان»[134].

وإذا ثبت أن الجمع المنكر ليس بعام لأنه رغم توفره على بعض صفات العموم التي منها الدلالة على الكثرة وعدم التعيين فإن أهم صفة من صفات العموم التي هي الاستغراق غير موجودة فيه.

(128) حاشية بناني على المحلى 49/2.

(129) كشف الأسرار 3/2.

(130) التلويح 54/1.

(131) المعتمد في أصول الفقه 246/1.

(132) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 191.

(133) المصدر نفسه ص 191.

(134) كشف الأسرار 3/2.

وثبت أنه ليس بخاص لأن «الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعاً واحداً»[135] وثبت أنه ليس بمشترك، لأن المشترك «موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل»[136].

وإذا كانت هذه هي الأقسام التي وضعها الواضع نصب عينيه عندما كان يضع الألفاظ للدلالة على معنى من المعاني، فكان اللفظ إما عاماً، أو خاصاً، أو مشتركاً، فإن الجمع المنكر بهذه الاعتبارات لا يمكن سلكه في أي قسم من هذه الأقسام لأنه دال على كثرة ولكنها غير متعينة وإلا لكان خاصاً، وفي الوقت نفسه ليس بمستغرق لهذه الكثرة فيكون من ألفاظ العام. . . وهو ليس موضوعاً لكل مرتبة من مراتب الجموع على حدة فيكون مشتركاً بين سائر المراتب، فلم يبق إلا القول بأنه يشكل حلقة واصلة بين الخاص والعام «فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه»[137]!!

وقد كان حلقة واصلة بين العام والخاص لتوافره على بعض صفات العام، وبعض صفات الخاص، أما بعض صفات العام فقد أشرت إليها سابقاً، وأما بعض صفات الخاص فهو ما يمكن التعبير عنه بالدلالة على نوع من التعيين الذي هو التمييز. والتعيين صفة من صفات الخاص، لأن «من قيل له: اضرب رجالاً فضرب ثلاثة رجال كان قد فعل ما يوصف بأنه ضرب رجالاً فسقط عنه الغرض»[138]، ولكنه في الوقت ذاته لو زاد على الثلاثة لم يكن ملوماً. «أفتجوزون لمن أمر بضرب رجال أن يضرب أكثر من ثلاثة؟ قيل نعم. ولا يجب عليه، أما سقوط الواجب فلأنه بضرب ثلاثة يوصف بأنه قد ضرب رجالاً، وأما جواز الزيادة فلقيام معنى الجمع فيهم»[139].

المبحث الثاني : في عناصر الخطاب بحسب المتكلم

تمهيد :

بعد تحديد مفاهيم العام والخاص والمشترك والجمع والمنكر التي قسم الأصوليون إليها اللفظ بحسب الوضع، ننتقل إلى الحديث عن تصرف المتكلم في هذه البضاعة التي

(135) التلويح 34/1.

(136) كشف الأسرار 30/2.

(137) التلويح 33/1 كذلك التوضيح بالهامش.

(138) المعتمد في أصول الفقه 247/1.

(139) المعتمد في أصول الفقه 247/1.

وضعها الواضع بين يديه، وسنلاحظ من خلال هذا التصرف أن المتكلم يملك نوعاً من الحرية في هذا الاستعمال، إذ له الحرية في أن يستعمل اللفظ فيما وضع له، وأن يستعمله في غير ما وضع له، له أن يستعمله صريحاً في مراده أو كناية عنه.

ولكنه في كل ذلك كما سنرى مقيد بقيود لغوية لا محيد له عنها، إذ لا يمكنه أن يتصرف إلا وفق القوانين اللغوية.

وفي ظل هذا النوع من الحرية المهيمن على المتكلم وهو يبدع الخطاب أو يتحدث به، لاحظ الأصوليون من هذه الزاوية أن عناصر الخطاب لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة: الحقيقة والمجاز باعتبار، والصريح والكناية باعتبار، ومن ثم قسموا الخطاب إلى هذه الأقسام الأربعة.

وتبعاً لذلك نقسم الحديث في هذا المبحث إلى فرعين:

الفرع الأول : في الحقيقة والمجاز.

الفرع الثاني: في الصريح والكناية.

الفرع الأول: الحقيقة والمجاز

ألفاظ الخطاب لا تخرج بحسب الاستعمال عن الحقيقة والمجاز.

والحقيقة لغة مشتقة من الحق الذي هو الثبوت، وهي بمعنى «ذات الشيء اللازمة له»[140] عند البعض، و «دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة...»[141] عند البعض الآخر، لأن «أقوال المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء يستدل بها عليها، ليعرف كل منها باسمه من أجل التفاهم بين الناس، وهذا يقع ضرورة لا بد منها، فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له «مثل السماء والأرض والحر والبرد بالنسبة لمعانيها التي وضعت لها، فهذه هي الحقيقة «وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه أو عينه».

وفي الاصطلاح هي «اللفظ المستعمل فيما وضع له، في العرف الذي وقع به التخاطب»[142] لغوياً كان التخاطب أو شرعياً أو عرفياً.

ـ أما المجاز لغة، فهو «مشتق من الجواز الذي هو التعدي والعبور، تقول جزت

---

(140) شرح المنتهى للعضد 138/1.

(141) المثل السائر لابن الأثير 85/1.

(142) شرح تنقيح الفصول للإمام القرافي 44.

المكان الفلاني أي عبرته»[143] بمعنى «أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً»[144].

ـ وفي الاصطلاح هو «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، في العرف الذي وقع به التخاطب»[145] لغوياً كان أو شرعياً أو عرفياً.

وإذا تأملنا في التعريفين معاً، تعريف الحقيقة وتعريف المجاز نجد أن اللفظ فيهما يخضع لشرطين هما:

أولاً: الاستعمال، إذ بالاستعمال يسمى اللفظ حقيقة أو مجازاً، أما قبل الاستعمال فهو مجرد لفظ دال على معنى ليس بحقيقة ولا مجاز، لأن الاستعمال من شرطهما.

وثانياً: الوضع الذي هو في الحقيقة اللغوية تخصيص اللفظ بإزاء المعنى، وجعله دليلاً عليه، وفي الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال[146] لأن الوضع اللغوي شيء ضروري بالنسبة للحقيقة بأقسامها الثلاثة، إذ «الحقيقة اللغوية لا يقضى بكونها حقيقة فيما دلت عليه، إلا إذا كانت مستعملة في موضوعها الأصلي، فلا بد من سبق وضعها»[147] كما لا يقضى في الحقيقة الشرعية والعرفية بكونهما حقيقتين فيما استعملتا فيه إلا إذا كانتا مسبوقتين بالوضع اللغوي[148]. فالوضع هو الأساس الذي يخضع له المنطق الأصلي اللغوي.

ومراعاة نوعية الواضع شيء ضروري في التخاطب إذ باعتباره تنقسم الحقيقة إلى أقسام: حقيقة لغوية وحقيقة شرعية، وحقيقة عرفية، لأنها تابعة له «فمتى تعين، نسبت إليه الحقيقة، فقيل لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة... وقيل شرعية إن كان صاحب وضعها الشارع... ومتى لم يتعين قيل عرفية، سواء كان عرفاً عاماً كالدابة لذوات الأربع، أو خاصاً كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم»[149] مثل الرفع والنصب بالنسبة للنحوي، والمطلق والمقيد والمجمل بالنسبة للأصولي...

---

(143) نهاية السول 148/2.

(144) أسرار البلاغة 342.

(145) انظر شرح تنقيح الفصول 44.

(146) انظر نهاية السول 147/2.

(147) الطراز 57/1.

(148) انظر الطراز 58/1-59.

(149) كشف الأسرار 61/1.

أما الاستعمال المجازي فنجده يخضع لكي يتم العبور من عدوة الحقيقة إلى عدوة المجاز لثلاثة شروط، لأن «نقل اللفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما... يستدعي أموراً ثلاثة: الوضع الأول والمناسبة، والنقل»[150].

أما بالنسبة للشرط الأول الذي هو الوضع الأول، فضروريته جاءت من أن لكل مجاز حقيقة «لأنه لم يصح أن يطلق عليه اسم المجاز إلا لنقله عن حقيقة موضوعة له، إذ المجاز اسم للموضوع الذي ينتقل فيه من مكان إلى مكان. فجعل ذلك لنقل الألفاظ من الحقيقة إلى غيرها»[151].

ثالثاً: النقل أو عملية العبور التي هي الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أو هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له «فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازاً، ومثال ذلك أنا إذا قلنا «شمس» أردنا بها هذا الكوكب العظيم الكثير الضوء، وهذا الاسم له حقيقة لأنه وضع بإزائه، وكذلك إذا قلنا «بحر» أردنا به هذا الماء العظيم المجتمع الذي طعمه ملح، وهذا الاسم له حقيقة، لأنه وضع بإزائه. فإذا نقلنا «الشمس» إلى الوجه المليح استعارة، كان ذلك له مجازاً لا حقيقة، وكذلك إذا نقلنا «البحر» إلى الرجل الجواد استعارة، كان ذلك له مجازاً لا حقيقة»[152].

وكما راعى الأصوليون والبلاغيون في عملية الوضع نوعية الواضع في الاستعمال الحقيقي فحكموا - باعتباره - بتقسيم الحقيقة إلى أقسام، راعوا كذلك نوعية التخاطب في الاستعمال المجازي فحكموا بتقسيم المجاز إلى الأقسام نفسها تبعاً لنوعية التخاطب، فالصلاة مثلاً حقيقة في الدعاء، مجاز في الأركان المخصوصة باعتبار التخاطب اللغوي، وفي التخاطب الشرعي تكون حقيقة في الأركان المخصوصة مجاز في الدعاء، والأمر كذلك بالنسبة لما نقل عرفاً سواء كان عاماً أم خاصاً. ولذلك قيل في تعريف كل من الحقيقة والمجاز: في العرف الذي وقع به التخاطب. وبذلك نرى المجاز يتنوع إلى مجاز لغوي، وشرعي وعرفي، كتنوع الحقيقة، قال صاحب كشف الأسرار «ولا يستراب في انقسام المجاز إلى نحو هذه الثلاثة»[153].

أما الشرط الثالث فيتمثل في المناسبة أو العلاقة التي تربط بين المعنى الحقيقي

---

(150) نهاية السول 172/2.

(151) المثل السائر 88/1.

(152) المصدر نفسه 85/1-86.

(153) كشف الأسرار 61/1.

والمعنى المجازي ليتم بواسطتها العبور بالذهن من الملزوم إلى اللازم، فيحصل فهم المراد وإدراكه، كالمشابهة مثلاً أو إطلاق البعض على الكل...

المنطق اللغوي الأصلي والمنطق اللغوي الفرعي

مما ذكر يتبين أن هناك منطقاً لغوياً أصلياً هو ما يدعى بالحقيقة، ومنطقاً لغوياً فرعياً هو ما يدعى بالمجاز، وأن المتكلم في استعماله المنطق اللغوي الأصلي يخضع للعلاقة الراسخة بين الألفاظ ومعانيها التي تنشأ من التواضع والاصطلاح، بينما هو في استعماله المنطق اللغوي الفرعي يخضع لاعتبارات أخرى.

وسبق معنى اللفظ وتبادره «إلى إفهام جماعة من أهل اللغة»[154] دليل على انتهاج المنطق اللغوي الأصلي، «لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه لم يسبق فهمه إليه دون غيره».

وان «تعرية اللفظ عن القرينة» دليل آخر على أن المتكلم يخضع للمنطق اللغوي الأصلي «لأن حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك المعنى عندهم»[155].

بينما «اطلاق الشيء على ما يستحيل منه»[156] مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[157] وقوله جلت قدرته: ﴿وجاء ربك﴾[158] يقتضي أنه نهج مسلكاً غير المسلك اللغوي الأصلي، وأن «اعمال اللفظ في المنسي بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى له أفراد، فيترك أهل العرف استعماله في بعض تلك الأفراد، بحيث يصير ذلك البعض منسياً، ثم يستعمل اللفظ في ذلك البعض المنسي»[159] مثل الدابة عندما تستعمل في الإنسان مثلاً أو النعجة في المرأة، فإن لفظها بالرغم من أنه قد وضع أصلاً لكل ما يدب على الأرض من الدودة إلى الفيل، فإنه لم يعد مستعملاً إلا في الفرس والبغل والحمار عرفاً، وما عدا ذلك فقد نسي، فاستعماله من جديد من طرف المتكلم في المنسي، دليل على إحداثه شرخاً في العلاقة الراسخة بين اللفظ ومعناه العرفي.

أو بعبارة جامعة: إن المنطق اللغوي الأصلي يعرف بالسماع من أهل اللغة، بينما

---

(154) نهاية السول 179/2.

(155) المصدر نفسه.

(156) المصدر نفسه 179/2.

(157) سورة يوسف 82.

(158) سورة الفجر 22.

(159) نهاية السول 179/2.

المنطق اللغوي الفرعي يعرف بطريقة التأمل. إن «مثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص»[160] بذلك يصرح فخر الإسلام البزدوي وعلى مبدئه هذا يلقي عبد العزيز البخاري الاضواء التالية: «كما أن النص لا يعرف إلا بالتوقيف، ولكن يمكن أن يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل في النص، واستخراج الوصف المؤثر، فإذا وجد ذلك في الفرع يعدى الحكم إليه، فكذلك الحقيقة لا يمكن أن تثبت في محل إلا بالسماع من أهل اللغة، ولكن المجاز يمكن أن يثبت في محل بالتأمل في طريقه من غير سماع، وهو التأمل في محل الحقيقة، واستخراج المعنى المشهور اللازم له، فإذا وجد في محل آخر يجوز أن يستعار اللفظ له، فيصح هذا من كل متكلم، كما يصح القياس من كل مجتهد، إلا أن المعتبر في القياس المعاني الشرعية، وفي المجاز المعاني اللغوية»[161].

لكن إذا كان قانون المنطق اللغوي الأصلي يتمثل في خضوع المتكلم لاصطلاح المواضعة التي تعرف عن طريق السماع، فأي قانون يخضع له المتكلم عندما يحيد عن المنطق الأصلي إلى المنطق الفرعي، منطق المجاز؟ علماً بأن أي عبور من المعنى المصطلح عليه إلى المعنى المجازي لا يتم اعتباطاً، لأن الاعتباطية غير معمول بها في اللسان قطعاً، بل الذي يحصل هو خضوع المتكلم لقوانين مضبوطة عند أهل اللغة؟

حاول الأصوليون والبلاغيون تلمس هذا القانون الذي يعتمده المتكلم في عبوره من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، بتحديد أنواع العلاقات التي يتم بواسطتها هذا العبور، لأنهم رأوا أن بمعرفة هذه العلاقات يستطيع دارس الخطاب أن يهتدي إلى المعنى المراد، ومن ثم أنفق الأصوليون والبلاغيون جهوداً في حصر عدد هذه العلاقات من جهة، وشرحها وتفسيرها من جهة ثانية.

أما من جهة العدد فيرى بعضهم أنها تبلغ ستة وثلاثين نوعاً[162] ويرى البعض الآخر أنها تبلغ خمسة وعشرين[163] بينما يحصرها ابن الحاجب في خمسة أنواع فقط، هي الاشتراك في شكل والاشتراك في صفة، واعتبار ما كان المستعمل فيه من صفة، وما يؤول إليه، والمجاورة.

(160) أصول فخر الإسلام البزدوي 64/1.

(161) كشف الأسرار 64/1.

(162) انظر الابهاج في شرح المنهاج 300/1 وما بعدها.

(163) انظر التلويح 73/1.

على أن بعض الشراح رأى أن ابن الحاجب قصرها على أربعة أنواع فقط، إذ عد الاشتراك في شكل والاشتراك في صفة نوعاً واحداً لـ «ان الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمعقول، كما في استعارة الورد للخد، واستعارة الأسد للشجاع، وحينئذ يندرج فيها الشكل، فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسماً على حدة»[164].

ووجه حصرها في هذا العدد من طرف ابن الحاجب، أن نوع المجاورة يتناول جميع ما ذكروه من علاقات غير العلاقات المتقدم ذكرها على المجاورة عنده، بل رأى بعض الأصوليين «أن جميع العلاقات منحصرة في الاتصال صورة ومعنى» [165].

وعلى كلٍ فأنواع العلاقات التي تتسم بالشهرة هي:

المشابهة ـ والسببية ـ ونسبة الكل إلى الجزء ـ ونسبة الملزوم إلى اللازم ـ ونسبة المطلق إلى المقيد ـ ونسبة العام إلى الخاص ـ ونسبة الناقص إلى الزائد ـ ونسبة الحال إلى المحل ـ ونسبة الشيء إلى غير زمانه ـ وكل واحد من هذه العلاقات غير المشابهة ينعكس، فيصير المجموع سبعة عشر نوعاً. ثم نسبة الشيء إلى ضده ـ ونسبة المصدر إلى فاعله ـ أو مفعوله . . .

أما شرحها وتفسيرها فسأقتصر فيه على بيان نوع واحد منها لأبين من خلاله نوع الجهد الذي بذله الأصوليون في تحديد المنطق اللغوي الفرعي، وهذا النوع هو السببية.

إن علاقة السببية التي هي إطلاق اسم السبب على المسبب أو العلة على المعلول، يرى الأصوليون في تحليلهم إياها أنها تأتي على أربعة أقسام[166].

سبب قابلي، وسبب صوري، وسبب فاعلي، وسبب غائي، وهم يرون أن «كل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير فإن مادته الخشب، وفاعله النجار، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع، وإنما سميت الثلاثة الأولى أسباباً لتأثيرها في الاضطجاع. وسمي الرابع وهو الغائي سبباً لأنه الباعث على ذلك، فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل، وهو معنى قولهم أول الفكر آخر العمل، ومعنى قولهم العلة الغائية علة العلل الثلاث في الأذهان، ومعلولة العلل الثلاث في الأعيان أي في الخارج».

---

(164) حاشية التفتازاني على العضد 143/1.

(165) المصدر نفسه 143/1.

(166) انظر نهاية السول 165/2.

وبعد هذا التحليل يعطي مثالاً لكل قسم من هذه الأقسام:

فمثال تسمية الشيء باسم سببه القابلي: سال الوادي أي الماء. والأصـوليون يعترضون على هذا المثال الذي مثل به الإمام الرازي لأنهم يرون أن السبب القابلي يجب أن يكون جنس ماهية الشيء، كما في قولهم نام على الخشب أي السرير.

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الصوري، اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ أي قدرة الله تعالى فوق قدرتهم، فاليد لها صورة خاصة يأتي بها الاقتدار على الشيء... فشكل اليد مع الاقتدار، كشكل السرير مع الاضطجاع... فاطلاقها على القدرة من باب إطلاق اسم السبب الصوري على المسبب.

ومثال تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي قولهم: الشمس تنضج الثمار.
ومثال تسمية الشيء باسم سببه الغائي قوله تعالى: ﴿إني اراني أعصر خمراً﴾[167].

على أن تحديد أنواع العلاقات وشرحها وتفسيرها لا يكفي في ضبط قانون المنطق اللغوي الفرعي، لذلك رأى الأصوليون والبلاغيون أن هذه اللبنة بالرغم من أهميتها تحتاج إلى ما بعدها. والذي ما بعدها يتمثل في القرائن التي ينصبها المتكلم كعلامات صارفة عن المعنى الحقيقي أو المنطق الأصلي. إذ «لا يخفى أن مجرد ثبوتها (العلاقة) له، لا يوجب الفهم لكونها مشتركة، بل لا بد من قرينة خصوص، مثلاً إذا أطلقنا الأسد ينتقل منه إلى الشجاع، لكن لا يفهم منه الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل في الحمام مثلاً»[168].

وقرائن المجاز الصارفة عن المعنى الحقيقي بالرغم من كثرتها، إذ منها ما يرجع إلى عناصر الخطاب اللغوية، ومنها ما يرجع إلى العناصر غير اللغوية. فإن هناك أمراً واحداً يجمعها «وهو ما يدل على تعذر حمله على معناه الحقيقي»[169].

بواسطة هذه القرائن الصارفة عن المعنى الحقيقي، والعلاقات الهادية إلى المعنى المراد أو المعنى المجازي، يتم الانتقال بالذهن من الملزوم إلى اللازم أو استخلاص الأمر المجهول من الأمر المعلوم. إذ «العقل بواسطة القرينتين يهتدي إلى المعنى المراد المجازي، وهكذا المعنى الحقيقي غير مراد، وكلما كان غير مراد كان المعنى المجازي مراداً، ويحتج على المقدمة الأولى بالقرينة الصارفة، وعلى الثانية بالقرينة الهادية، وهذا

(167) سورة يوسف 36.

(168) التفتازاني علي العضد 142/1.

(169) الاشارات والتنبيهات في علم البلاغة للسيد الجرجاني ص 205 وانظر كذلك ارشاد الفحول ص 24

هو نوع من الاكتساب الذي بسببه اختير الدلالة الالتزامية المجازية على الدلالة المطابقية»[170].

ولتوضيح ذلك أكثر يقول الجرجاني: «إن المجاز إن اعتبر مع القرينة فهو ملزوم للمعنى المراد بتوسط الوضع والعقل معاً، فإنك إذا قلت: رأيت أسداً يرمي، ينتقل الذهن من سماع اللفظ إلى الحيوان المفترس الدامي، انتقالاً بواسطة الوضع، ثم ينتقل منه إلى الرجل الشجاع بتوسط الحكم باستحالة اسناد الرمي إليه، انتقالاً بالعقل، وكذلك إذا قلت: سل القرية «ينتقل الذهن بسبب الوضع إلى معنى القرية، ثم بواسطة استحالة تعلق السؤال بالقرية، ينتقل انتقالاً ثانياً إلى أهلها، انتقالاً عقلياً، وكذا في سائر انواع المجازات. ينتقل العقل من اللفظ المعروف بالقرينة إلى المعنى المراد انتقالين: أحدهما وضعي، وثانيهما عقلي، وهذا هو معنى دلالة الالتزام».

ويمكن أن نضيف إلى ما قاله السيد الجرجاني في كيفية الانتقال بالذهن من الملزوم إلى اللازم، ما جاء في هذا الموضوع للمحقق سعد الدين التفتازاني رغم طوله لاهميته، قال بعد أن طرح الاشكال: «فإن قلت... إن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وبعض أنواع العلاقات بل أكثرها لا يفيد اللزوم، فكيف ذلك؟ قلت يعتبر في جميعها اللزوم بوجه ما، أما في الاستعارة فظاهر لأن وجه الشبه إنما هو أخص أوصاف المشبه به، فينتقل الذهن من المشبه به إليه لا محالة، فالأسد مثلاً إنما يستعار للشجاع لا لزيد أو عمرو على الخصوص، ولا شك في انتقال الذهن من الأسد إلى الشجاعة. وأما في غيرها فيظهر بإيراد كلام، ذكره بعض المتأخرين، وهو أن اللفظ إذا أطلق على غير ما وضع له، فإما أن يكون ذلك الغير مما يتصف بالفعل بالمعنى الموضوع له في زمان سابق، أو لاحق، فهو مجاز باعتبار ما كان، أو باعتبار ما يؤول إليه، أو بالقوة فمجاز بالقوة، كالمسكر للخمر التي أريقت، وإذا كان ذلك الغير مما يتصف بالمعنى الحقيقي بالجملة، فالذهن ينتقل من المعنى الحقيقي إليه في الجملة وإن لم يتصف به، ولا بالقوة ولا بالفعل، فلا بد من أن تريد باللفظ معنى لازماً لمعناه الحقيقي ذهناً، أي معنى ينتقل الذهن من الحقيقي إليه في الجملة، ولا يشترط أن يلزم من تصوره تصوره.

واللزوم إما ذهني محض، كاطلاق البصير على الأعمى، أو منضم إلى لزوم خارجي بحسب العادة، أو بحسب الواقع، وحينئذ إما أن يكون أحدهما جزءاً للآخر، كالقرآن للبعض والرقبة للعبد، أو خارجاً عنه. واللزوم بينهما قد يكون بحصول أحدهما

(170) المرجع نفسه ص 205.

في الآخر كالحال والمحل، أو سببية أحدهما للآخر، أو مجاورتهما أو يكون أحدهما شرطاً للآخر، فجميع ذلك مشتمل على اللزوم. ولهذا يشترط في إطلاق الجزء على الكل، استلزام الجزء للكل، كالرقبة والرأس مثلاً، فإن الإنسان لا يوجد بدونهما، بخلاف اليد فإنه لا يجوز إطلاقها على الإنسان. وأما إطلاق العين على الربيئة، فليس من حيث إنه إنسان، بل من حيث إنه رقيب، وهذا المعنى مما لا يتحقق بدون العين، فافهم، وبالجملة إذا كان بين الشيئين علاقة فلا محالة يكون انتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر في الجملة، وهذا معنى اللزوم في هذا المقام»[171].

اقسام المجاز:

وانطلاقاً من هذا القانون اللغوي الفرعي، أو بتعبير أدق من أحد شقيه الذي هو العلاقة الرابطة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، قسم الأصوليون وعلماء البيان المجاز إلى قسمين:

قسم يرتكز على علاقة المشابهة وسموه بالاستعارة.
وقسم يرتكز على باقي العلاقات وسموه بالمجاز المرسل.

والقسمان معاً قد يتداخلان لأن «اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون مجازاً مرسلاً، وأن يكون استعارة باعتبارين، وذلك إذا كان بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي نوعان من العلاقة أحدهما المشابهة والآخر غيرها، كاستعمال المشفر في شفة الإنسان فإنه استعارة باعتباره قصد المشابهة في الغلظ، ومجاز مرسل باعتبار استعمال المقيد، أعني مشفر البعير في مطلق الشفة»[172] كما يجوز أيضاً أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد مجازاً مرسلاً علاقته باعتبار، السببية مثلاً وباعتبار آخر، المحلية. . . فتجتمع له علاقتان أو أكثر[173].

على أن بعض الأصوليين وعلماء البيان قسموه انطلاقاً من العلاقة ومن الأفراد والتركيب باعتبار أن المجاز كما يكون في مفردات الألفاظ وهي مركبة بطبيعة الحال[174]

---

(171) المطول ص 356 وما بعدها.

(172) المطول 374.

(173) انظر الابهاج في شرح المنهاج 299/1.

(174) يفرق جمال الدين الأسنوي بين المركب والتركيب بقوله: «إن التعبير عن النسبة بالمركب غير مستقيم والصواب التعبير بالتركيب إذ لو قلت هلك الأسد وأردت ان الرجل الشجاع مرض مرضاً شديداً فإنه مجاز واقع في المركب لا في النسبة وكذا ورد أمير المؤمنين أي كتابه أوامره فإنه مجاز=

يكون في النسبة الحاصلة من إسناد شيء إلى شيء، بناء على أن الوضع كما يكون في الإفراد يكون في التركيب، إذ «الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص، كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية، بحسب النوع، مثلاً هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للإخبار بالإثبات، فإذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له، فلا بد وأن يكون ذلك لعلاقة بين المعنيين. فإن كانت العلاقة المشابهة فاستعارة، وإلا فغير استعارة. وهو كثير في الكلام كالجمل الخبرية التي لم تستعمل في الإخبار»[175] مثل قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾[176] أي ليرضعن، فجاء المجاز بهذا الاعتبار على ثلاثة أقسام[177] مجاز في مفردات الألفاظ، كقولك رأيت أسداً يرمي أي شجاعاً. ومجاز في التركيب فقط، بمعنى أن الألفاظ مستعملة فيما وضعت له، ولكن الإسناد غير مطابق كقول الشاعر:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشي

«فالاشابة والافناء والكر والمر حاصلة حقيقية، لكن إسناد الأولين إلى الآخرين مجاز، لأن الله تعالى هو الفاعل لهما».

ومجاز في الإفراد والتركيب معاً، كقولك أحياني اكتحالي بطلعتك، أي سرتني رؤيتك فاستعمال الاحياء في السرور، والاكتحال في الرؤية، وذلك مجاز: ثم إنه أسند الإحياء إلى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى».

أحكام الحقيقة والمجاز

قلنا من قبل إن من استعمل اللفظ في معناه الذي وضع له، يكون قد سلك منطق اللغة الأصلي ومن استعمله في غير ما وضع له، يكون قد سلك منطق اللغة الفرعي، وقلنا كذلك إن لكل من المنطقين قوانين يخضع لها، فالاعتباطية لا وجود لها في أي لسان، بل الذي يمكن قوله اجمالاً في هذا المقام «أن للمتكلم في أداء المعنى طريقين: أحدهما حقيقة، والآخر مجاز، يختار أيهما شاء»[178].

= واقع في مركب تركيب إضافة وليس هو المراد بل كل مجاز في غير النسبة فهو مركب فإن الأسد من قولنا جاء الأسد مركب لانضمام غيره إليه «نهاية السول 163/2 وبذلك يظهر معنى قولهم اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز، لأنه لا يعقل أن يكون اللفظ مستعملاً وهو غير مركب.

(175) المطول 380.

(176) سورة البقرة 233.

(177) انظر نهاية السول 163/2.

(178) التلويح 86/1.

وبناء على قاعدة الاختيار هذه، فإنه لا يجوز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي معاً، بإطلاق واحد في وقت واحد، لأنه لا يمكن للشخص الواحد أن يسلك طريقين متباينين لكل منهما قوانينه الخاصة به في زمن واحد. وهو الرأي الذي ذهب إليه الأحناف وجميع أهل اللغة، وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي عبد الله البصري، وبعض الشافعية كإمام الحرمين والغزالي والرازي. وما استدل به المجوزون لا يثبت أمام الحجج التي ساقها هؤلاء[179].

وبناء على قاعدة الاختيار هذه أيضاً فإن الأحكام الشرعية والاعمال المترتبة عليها يمكن أن تثبت بالمنطق اللغوي الأصلي، كما يمكن أن تثبت بالمنطق الفرعي، لا فرق في ذلك بينهما، ولا فضل لاحدهما على الآخر في أداء المعاني والأحكام.

لكن بالرغم من قاعدة الاختيار هذه، فإن الأصوليين يتفقون على أن المجاز خلف عن الحقيقة، بمعنى أنه فرع لها وأنها مقدمة عليه في الاعتبار، وذلك ما يشعر به تعبيرنا بالمنطق الأصلي والمنطق الفرعي سالفاً.

وقد تولد عن هذا الاتفاق خلاف بينهم في نقطة الارتكاز في خلفية المجاز عن الحقيقة. حاصله «أنه استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي، هل يشترط إمكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا»[180] أو بعبارة أخرى: إذا اختار المتكلم المنطق الفرعي هل يبقى للمنطق الأصلي اعتبار ورعاية، باعتباره أصلاً، منه وقع العبور، أو يصرف عنه النظر نهائياً ويهتم بما يدل عليه المنطق الفرعي من أحكام؟

الذي ذهب إليه أبو حنيفة أنه بالرغم من أنه «لا بد من إمكان الأصل لثبوت الخلف، فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم»[181] والذي ذهب إليه الشافعية وصاحبا أبي حنيفة أن خلفية المجاز عن الحقيقة ليست في التكلم ولا صحة التركيب العربي، بل في المقصود الذي يستهدفه الخطاب وهو الحكم. ومن ثم «فلا بد عندهما ـ صاحبي أبي حنيفة ـ لصحة المجاز من إمكان الحكم المستفاد من الحقيقة»[182]، بمعنى أنه لكي يصح الحكم المستفاد من المجاز لا بد من أن يصح عقلاً في التركيب الأصلي.

---

(179) انظر حجج هؤلاء واولائك في. العام وتخصيصه للباحث ص 48 وما بعدها وكذلك في: الابهاج في شرح المنهاج 256/1 .

(180) التوضيح لصدر الشريعة بهامش التلويح 83/1.

(181) سلم الثبوت 213/1.

(182) مسلم الثبوت 213/1.

وبيان ذلك أن من قال لشخص مملوك له، وهو أكبر منه سناً: أنت ابني. يكون هذا الكلام لغواً عند الشافعية والصاحبين لاستحالة الحقيقة التي هي البنوة، إذ العقل لا يتصور أن يلد الأصغر الأكبر، فلذلك لم يرتبوا آثاراً على مثل هذا الكلام وحكموا بلغوه.

بينما هو عند أبي حنيفة كلام تترتب عليه آثاره بالرغم من استحالة الحقيقة، لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب العربي.

إذ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي موجودة وهي ههنا «اللزوم، فالحرية من حيث الملك من لوازم البنوة، فاطلق الملزوم (البنوة) وأريد اللازم (الحرية) على سبيل إرسال المجاز»[183].

ثم هناك القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وهي استحالة بنوة الأكبر للأصغر الشيء الذي ينتج عنه انتقال الذهن من المعنى الحقيقي الذي هو البنوة، إلى المعنى المجازي الذي هو الحرية. إذ الانتقال إنما «يعتمد صحة الكلام من حيث العربية، إذ بصحة العربية يفهم ما وضع في تلك اللغة فينتقل منه إلى ملابساته»[184] فلا فرعية إلا من جهة التكلم.

وانطلاقاً من هذا المبدأ، وهو خلفية المجاز عن الحقيقة قالوا: لا يلتفت إلى المجاز إلا إذا تعذر الوصول إلى المعنى الحقيقي، إذ «الخلف لا يزاحم الأصل ولا ينازعه».

وتعذر الوصول إلى المعنى الحقيقي يكون إما بعدم وجود أفراد له، في الخارج كمن وقف على أولاده وليس له إلا الأحفاد. أو بعدم الامكان شرعاً كمن وكل بالخصومة شخصاً، فإن الخصومة ممنوعة شرعاً لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾[185] أو لوجود مشقة في الوصول إليها، كمن حلف لا يأكل من هذه القدر، أو من هذه الشجرة أو من هذا البر، إذ الأكل من هذه الأشياء ممكن ولكن فيه مشقة.

فإن المجاز يصبح هو المعمول به في هذه الأقسام الثلاثة، بصرف اللفظ إلى الأحفاد في القسم الأول، وبصرفه في الوكالة بالخصومة إلى مطلق الجواب إنكاراً أو إقراراً أو دفعاً. وفي القسم الثالث بصرفه إلى الأكل مما في القدر أو من ثمر الشجرة أو

---

(183) المصدر نفسه.

(184) سلم الثبوت 214/1.

(185) سورة الأنفال 46.

ثمنها إن لم يكن لها ثمر، أو مما يتخذ من البر[186].

كذلك الأمر لو هجرت الحقيقة عادة، كمن حلف ألا يضع رجله في دار فلان «فإن الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث»[187] بل الذي يفهم من حلفه هذا، إنما هو المعنى المجازي «وهو الدخول حافياً أو متنعلاً أو راكباً».

نعم إذا كان المجاز متعارفاً والحقيقة مستعملة، فالذي يراه الإمام أبو حنيفة أن العمل بالحقيقة واجب، «لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة. ولا ضرورة»[188].

وعند صاحبيه أن العمل بالمجاز هو الواجب لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط، بمنزلة المهجور فيترك ضرورة «لكن فخر الإسلام يرى أن المجاز المتعارف» إنما يترجح عندهما إذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسألة أكل الحنطة»[189]، فإنه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة، ولا نية له يحنث عندهما بالأكل من خبزها ودقيقها، وبالأكل قضماً، لأن المراد بها مجاز يتناول الحقيقة عندهما وهي الأكل قضماً»[190].

كما هو الأمر بالنسبة لمن حلف: ليشربن من هذا النهر فإن الحقيقة التي هي الكرع بالفم من النهر، كما يفعل كثير من أهل البوادي والرعاء، يتناولها المجاز وهو الاغتراف من النهر بالآنية والشرب منها، فيحنث بالكرع من النهر أو بالاغتراف منه بأداة.

وهذه المسألة مسألة الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف، لم يحرر فيها المتكلمون من الأصوليين كلاماً بل هي خاصة بالأحناف. والإمام القرافي في التنقيح يرجح مذهب أبي يوسف[191]، والحاصل في المسألة «أن الحقيقة إذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً، وإلا، فإن لم يصر المجاز متعارفاً، فالعمل بالحقيقة اتفاقاً، وإن صار متعارفاً مع استعمال الحقيقة فعنده ـ أبي حنيفة ـ العبرة للحقيقة لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة، ولا ضرورة.

وعندهما ـ أي الصاحبين ـ العبرة للمجاز لأن المرجوح في مقابلة الراجح ساقط

---

(186) انظر شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقاء ص 255.

(187) المرآة ص 225.

(188) المصدر نفسه 226.

(189) المصدر نفسه 227.

(190) هامش المرآة 227.

(191) شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 119.

بمنزلة المهجور فيترك ضرورة»[192]. أما إذا تعذر حمل الكلام على الحقيقة والمجاز معاً، فإن الكلام يصبح لغواً، إذ الكلام وضع «لإفادة المرام فإذا تعذر إثبات الموضوع له، يجعل مجازاً أو كناية تصحيحاً له، فإذا تعذر اثباته أيضاً يلغو ضرورة» [193] كمن قال لامرأته: هذه ابنتي.

والقضية الأخرى التي خاض فيها الأصوليون انطلاقاً من المنطق الأصلي والمنطق الفرعي: قضية عموم المجاز.

فجمهور الأصوليين يرى أن المجاز إذا اقترن بدليل من أدلة العموم فإنه يعم جميع ما يصلح له كالحقيقة تماماً، لأن هذه الصيغ قد وضعت للدلالة على العموم والشمول من غير تفرقة بين استعمالها في الحقيقة أو المجاز، «لأن عموم اللفظ إنما يلحق به من الدلائل، لا لكونه حقيقة، وإلا لكان كل حقيقة عاماً»[194].

لكن «نقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم... لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل»[195].

غير أن المحقق سعد الدين التفتازاني يرد هذه الدعوى بردين:

الأول: «أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية» والرد الثاني أنه «لا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة إلا زيداً»[196] وعليه فالاتفاق حاصل بين الأصوليين على عموم المجاز لأن صحة الاستثناء علامة من علامات العموم. وهذا ما جعل صاحب المرآة يرفض التعرض لهذه القضية[197].

هكذا إذن يتبين أن المجاز بالرغم من أنه طريق فرعي في أداء المعنى فإن ما يثبت به من الأحكام هو عينه ما يثبت بطريق الحقيقة تماماً، لأنهما سواء في أداء المعنى، إلا عند التعارض فأفضلية الأصلي على الفرعي واجبة الاعتبار.

---

(192) المرآة ص 226.

(193) المصدر نفسه 227 وانظر كذلك سلم الوصول لشرح نهاية السول 172/2.

(194) التلويح 86/1.

(195) المصدر نفسه 86/1.

(196) المصدر نفسه 87/1.

(197) انظر المرآة ص 221.

الفرع الثاني: في الصريح والكناية

والاعتبار الآخر الذي لاحظه الأصوليون بحسب الاستعمال هو أنهم رأوا المتكلم في ظل ممارسته لحريته في استعمال اللفظ، لا يتحرك فقط، في ظل الحقيقة والمجاز، بل يستظل بظل آخر هو أن تلك الألفاظ التي استعملت فيما وضعت له أو في غير ما وضعت له، قد تستعمل صريحة فيما يريده أو كناية عنه، ومن ثم قالوا إن الخطاب بهذا الاعتبار يقسم إلى صريح وكناية.

ـ أما الصريح فهو لغة الخالص من كل شيء، بمعنى أن اللفظ فيه لا يفهم منه إلا معنى واحد، فكان لذلك صريحاً[198].

ـ وأما في الاصطلاح فهو ما ظهر المراد منه ظهوراً بينا لكثرة استعماله فيه، أو بتعبير آخر «الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة أو مجازاً»[199]: حقيقة كألفاظ التعاقد: بعت واشتريت، ووهبت، وزوجت، وطلقت، لأن قول الرجل لزوجته أنت طالق مثلاً هو صريح في إزالة النكاح، وهو حقيقة شرعية فيه.

ومجازاً مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[200] فإنه صريح في أن المراد به أهل القرية وإن كان مجازاً، ومثل قول الحالف: «والله لا آكل من هذه الشجرة» فإنه صريح أيضاً، بالرغم من كونه مجازاً في أن المراد به أكل ثمرها، لتعذر الأكل من الشجرة.

ويدخل في الصريح المحكم، والمفسر، والنص، عند غير الحنفية، لأن الألفاظ فيها لا تحتمل تأويلاً.

والكناية لغة «أن تتكلم بشيء وتريد به غيره»[201]، مأخوذ من كنيت الشيء إذا سترته، لأن المستور فيها هو المجاز، إذ الحقيقة تفهم من اللفظ أولاً، لدلالته عليها بالوضع، والمجاز إنما يفهم بعد فهم الحقيقة، والفهم فيه يحتاج إلى دليل، ومن ثم كانت الحقيقة أظهر والمجاز أخفى.

ومأخوذ من الكنية كذلك، لأن اسم عبد الله مثلاً هو الاسم الذي وضع بإزاء الرجل المسمى به، وأما أبو محمد فإنه طارىء عليه بعد أن صار له ولد اسمه محمد.

---

(198) انظر كشف الأسرار 65/1.

(199) كشف الأسرار 65/1.

(200) سورة يوسف 82.

(201) كشف الأسرار 67/1 وكذلك المثل السائر لابن الأثير 54/3.

ـ والكناية عند الأصوليين «ما استتر المراد به بالاستعمال»[202] بمعنى أن اللفظ قد يكون ظاهراً في اللغة، ولكن المتكلم عند استعماله أراد أن يجعل المراد منه متستراً، كأن تقول لمخاطبك وقد أردت أن لا يعرف الحضور ما يدور بينكما: لقد لقيني صاحبك فكلمته في المسألة التي تعرفها.

وقد يكون غير ظاهر، مثل المشترك الذي يغلب استعماله في أحد معانيه، ومثل المجاز غير المشهور، والخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

ـ والكناية قد تكون حقيقة كما سبق، وقد تكون مجازاً غير مشهور، مثل قول الرجل لزوجته: اعتدي، أو حبلك على غاربك، أو الحقي بأهلك، فإن هذه العبارات كلها كناية عن الطلاق.

وبالمقارنة يتبين أن: ألفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث أن ألفاظ الكناية مما لا يفهم معناها إلا بدلالة أخرى، والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه»[203].

لكن ضياء الدين بن الأثير يرى أن ما ذهب إليه الأصوليون في الكناية من «أنها اللفظ المحتمل» [204] لا يعبر بدقة عن الكناية، ومن ثم يحكم ببطلانه وفساده، لأنه ليس كل لفظ يدل على المعنى وعلى خلافه كناية.

وبيان ذلك عنده أن قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إذا لم تستح فافعل ما شئت»[205] بالرغم من احتمال لفظه لمعنيين: معنى أنك إذا لم يكن لك وازع يزعك عن الحياء فافعل ما شئت، ومعنى أنك إذا لم تفعل فعلاً تستحي منه، فافعل ما شئت، فإنه ليس من الكناية في شيء.

ويرى أن الأصوليين عندما عرفوا الكناية بأنها اللفظ المحتمل، كانوا في تعريفهم هذا، كمن يريد أن يعرف الإنسان فعرف الحيوان «فعبر بالأعم عن الأخص، فإنه يقال كل إنسان حيوان. وليس كل حيوان إنساناً. وكذلك يقال ها هنا، فإن الكناية لفظ محتمل، وليس كل لفظ محتمل كناية»[206].

---

(202) كشف الأسرار 66/1.

(203) كشف الأسرار 67/1.

(204) المثل السائر 51/3.

(205) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 129/3 والبخاري فتح الباري 523/10.

(206) المثل السائر 51/3.

وبعد هذا الاعتراض، يعرف الكناية بقوله: «إنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز».

وبالتأمل في التعريف يتبين أنه لا بد من شرطين في كل لفظ محتمل ليكون كناية:

الشرط الأول أن الكناية إذا وردت، تجاذبها جانبا حقيقة ومجاز، فمثلاً قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[207] يصح حمل لفظة اللمس على الحقيقة وعلى المجاز، دون خلل في كل منهما، ومن ثم ذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى «أن اللمس هو مصافحة الجسد الجسد، فأوجب الوضوء، على الرجل إذا لمس المرأة، وذلك هو الحقيقة في اللمس، وذهب غيره إلى أن المراد باللمس هو الجماع، وذلك مجاز فيه وهو الكناية، وكل موضع ترد فيه الكناية فإنـه يتجاذبـه جانبـا حقيقة ومجـاز، ويجوز حمله على كليهما»[208]. وبهذا الشرط يخرج التشبيه، لأنه لا يصح حمله على الحقيقة، مثل زيد أسد».

ـ الشرط الثاني أنه لا بد من وجود وصف جامع بينهما[209] ليلا يلحق بالكناية ما ليس منها، فمتى وجد الوصف الجامع بينهما، كانت الكناية صحيحة، وكان التأويل سليماً، كما هو الأمر في النكاح والوطء، وفي اللمس والجماع. ما دام اللمس مقدمة للجماع، وعقد النكاح مقدمة للوطء «ولأجله استعير للعقد اسم النكاح الذي وضعه ـ أي الواضع ـ للوطء، واستعير للوطء اسم اللمس»[210] لتعلق احدهما بالآخر، واستعير لفظ النعجة للمرأة في قوله تعالى: ﴿إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة، ولي نعجة واحدة﴾[211] لوجود وصف جامع بينهما، وهو التأنيث. فكان الكل كناية لتوافر الشرطين.

وكان التأويل غير سليم عند من أول الثياب بالقلب في قوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾[212]، لأنه ليس بين الثياب والقلب وصف جامع، كعدم وجوده أيضاً عند من أول البقرة بالنفس في قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾[213] فزعم أن «ذبح البقرة

---

(207) الآية 6 من سورة المائدة.

(208) المثل السائر 51/3.

(209) بعض البلاغيين لا يشترطون وجود الوصف الجامع. انظر الطراز 369/1 وكذلك الأصوليون كشف الأسرار 67/1.

(210) المستصفى 24/2 .

(211) سورة ص 23.

(212) سورة المدثر 4.

(213) سورة البقرة 67.

إشارة إلى ذبح النفس البهيمية، فإن ذبحها حياة القلب الروحاني وهو الجهاد الأكبر»[214].

ولكن ربما كان الغرض الذي يستهدفه الأصوليون من تركيز التفرقة بين الصريح والكناية على الاحتمال وعدمه، يرجع إلى أنهم لا يستهدفون الجانب البلاغي، بقدر ما يستهدفون الجانب الدلالي الذي يكون اللفظ فيه تارة يدل دلالة قطعية على المراد منه، فتؤخذ منه الأحكام الشرعية، دون التفات إلى ما يزعم المتكلم أنه يريد خلافه، وتارة يدل دلالة ظنية، فيكون المجال فيه مفتوحاً لتحديد المراد منه، إما «بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه»[215] إذ هناك فرق بين أن يقول الرجل لزوجته: أنت طالق، وبين أن يقول لها: أنت بائن، حيث يلزمه الطلاق في اللفظ الأول حتى ولو لم يرده، ولا يلزمه في الثاني إلا إذا نواه، أو وجد ما يدل على أنه نواه فعلاً، كأن يقول لها أنت بائن أو اعتدي، حال المذاكرة معها في الطلاق.

ولقصور الكناية في الدلالة باعتبار الاشتباه فيما هو المراد، قالوا إن ما يندرىء بالشبهات لا يثبت بالكناية، فلا يقام الحد على الأخرس عند اقراره بالإشارة بالزنى أو السرقة، لأن الإشارة ليست صريحاً في ذلك، ولا بإقامة بينة عليه، لأنه ربما تكون عنده شبهة لم يتمكن من إظهارها بإشارته. ومثل ذلك ما لو قذف رجل رجلاً بالزنى، فقال ثالث: صدقت، لاحتمال لفظ صدقت وجوهاً مختلفة، وكذلك لو قال لغيره: أما أنا فلست بزان، لأنه تعريض وليس بتصريح[216].

المبحث الثالث: عناصر الخطاب بحسب السامع

تمهيد:

إذا كان الحدث اللساني ذا طبيعة تسلطية ونفاذ تحكمي لا خيار للسامع معه، وكان معيار صحة الكلام وفساده هو فائدة الخطاب أو عدم فائدته[217] وكان ما يشغل بال السامع أو القارىء. وهو يتابع الاستماع أو القراءة هو مثل هذا السؤال: ما يريد المتكلم أن يقول؟

وكان ذهن السامع في البحث عن هذا المراد لا يركز على كلمات الخطاب فقط بل

(214) تفسير النيسابوري. نقلاً عن مناهل العرفان 550/1.
(215) التلويح على التوضيح 122/1.
(216) انظر أصول السرخسي 189/1.
(217) انظر التمهيد العام لهذا الباب.

على الخطاب جملة، باعتبار أن «استفادة العلم بالمعاني المركبة، لا تتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها»[218] فقط، بل «متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالت الألفاظ المفردات بحركاتها المخصوصة على السمع، ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض في الذهن، ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن، حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة»[219].

أقول إذا كان الأمر كذلك: كان لا غرابة أن يكون الاعتبار المهيمن على تقسيم الخطاب بالنسبة للسامع هو الوضوح والخفاء. ومن ثم قسم الأصوليون بهذا الاعتبار المهيمن على السامع، الخطاب إلى قسمين:

قسم واضح في معناه لا يفتقر السامع في فهم المراد منه إلى كبير جهد، وقسم غامض به خفاء في الدلالة على معناه ويحتاج المجتهد في فهم المراد منه إلى الاستعانة بأمور خارجة عن دلالة الألفاظ.

وفي كل قسم يجد الأصوليون تفاوتاً في مراتبه الدلالية من حيث الوضوح والخفاء. ومن ثم قسموا الواضح إلى أنواع هي: المحكم، والمفسر، والنص، والظاهر، وقسموا الخفي كذلك إلى أربعة أنواع هي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

ووجه الضبط عندهم بالنسبة للواضح: أن اللفظ إن ظهر معناه، فإما أن يحتمل التأويل (خاص) أو التخصيص (عام) أولاً. فإن احتمل، فإن كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر، وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل (التأويل أو التخصيص) فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم»[220].

وأما بالنسبة لوجه الضبط في الغامض فقد قالوا: «إذا خفي المراد من اللفظ، فخفاؤه إما لنفس اللفظ أو لعارض. الثاني يسمى خفياً، والأول، إما أن يدرك المراد بالعقل أولا. الأول يسمى مشكلاً، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلاً. الأول يسمى مجملاً، والثاني متشابهاً. فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف»[221].

---

(218) المحصول في علم أصول الفقه 68/1.

(219) المحصول 67/1.

(220) المرآة 37.

(221) التلويح 126/1.

وبذلك يتبين أن الذي يحدد درجات الوضوح عندهم هو: أولاً تبادر معنى الخطاب إلى ذهن السامع. وثانياً عدم قبوله التأويل أو التخصيص. وثالثاً سوق ألفاظه للمعنى المتبادر منه أو عدم سوقها له. ورابعاً عدم قبوله النسخ.

وكلما تخلف شرط من هذه الشروط، انزلق الخطاب نحو الغموض والخفاء إلى أن يصبح مندرجاً في قسم الخفاء بانعدامها كلها، فالمحكم كان أعلى درجة في الوضوح لتوافره على كل الشروط. والمفسر يليه درجة لقبوله النسخ منها فقط. والنص أقل من المفسر وضوحاً لقبوله النسخ والتأويل. والظاهر آخرها درجة في الوضوح لتحقق شرط فيه وهو التبادر وغياب بقية الشروط.

والذي يحدد درجات الخفاء عندهم هو دلالة اللفظ من جهة، والعقل أو النقل من جهة أخرى. فإذا كان اللفظ واضحاً في معناه ولكن عرض له أثناء التطبيق غموض يكون أقل رتبة في الخفاء من بقية الأنواع وهو الذي أسموه بالخفي، وأكثر منه غموضاً ما كان الخفاء فيه راجعاً إلى نفس دلالة اللفظ، ولكن يدرك المراد منه بالعقل، لأن العقل ملكة يملكها المستمع وهي مصاحبة له، وهو ما أسموه بالمشكل. وأكثر من المشكل غموضاً ما كان الخفاء فيه راجعاً إلى نفس دلالة اللفظ. ولكن لا يدرك المراد منه بالعقل بل بالنقل، وهو الذي سموه بالمجمل. وأكثر الأنواع توغلاً في الغموض، المتشابه، لغموض ألفاظه، وعدم توافر ما يساعد العقل على إدراك المراد منه، وسكوت الشرع عن بيان المراد منه.

تلك هي تقسيمات الخطاب من زاوية ما يفهمه السامع عن الحنفية. أما المتكلمون فيصنفونه من حيث الوضوح والخفاء إلى نص، وظاهر، ومؤول، ومجمل أو مبهم «لأن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله، إما أن لا يتطرق إليه احتمال، فيسمى نصاً، أو يتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً، أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر، فيسمى بالاضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً، وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً، فاللفظ المفيد إذن إما نص أو ظاهر أو مجمل»[222] أو مؤول.

تلك هي العناصر التي يتشكل منها الخطاب بالنسبة للسامع على وجه الإجمال. أما

(222) المستصفى 148/1. ووجهة نظر الامام الرازي أن الخطاب ينقسم من حيث الوضوح إلى نص وظاهر لأن «النص والظاهر يشتركان في الرجحان. إلا أن النص راجح مانع من النقيض. والظاهر راجح غير مانع من النقيض» المحصول 82/1 وينضاف كل من النص والظاهر إلى المحكم عندهم باعتباره «جنس لنوعين» المحصول 82/1. ومن حيث الغموض يقسم عندهم إلى مؤول ومجمل، وكل منهما ينتمي إلى المتشابه يقول: «والذي لا يقتضي الرجحان فهو المتشابه، وهو جنس لنوعين: المجمل والمؤول» 82/1.

على وجه التفصيل فسنقسم الحديث فيها إلى ثلاثة فروع.

الفرع الأول : في واضح الدلالة عند كل من الحنفية والجمهور.
الفرع الثاني: في خفي الدلالة عند الحنفية.
الفرع الثالث: في خفي الدلالة عند الجمهور.

الفرع الأول: واضح الدلالة عند كل من الحنفية والجمهور

وسنقدم الحديث في هذا القسم على الظاهر الذي هو آخر درجة في الوضوح فنقول:

الظاهر.

الظاهر عندهم في اللغة مأخوذ من الظهور الذي هو الوضوح والانكشاف.

وفي الاصطلاح عند المتكلمين هو «ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»[223] أي أن كل لفظ كانت دلالته ظنية باحتماله لأكثر من معنى، وكان المتبادر منه هو المعنى الأصلي وضعاً، كمعنى العام والخاص، أو عرفاً كمعنى الولد والدابة، أو شرعاً كمعنى الصلاة والصيام يكون من قبيل الظاهر.

لأن العام مثلاً بالرغم من وروده مستعملاً في الخصوص بكثرة، حتى قيل ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص، فإن المتبادر منه عند الإطلاق هو معناه الأصلي الذي هو الاستغراق والشمول، والمتبادر من الخاص هو معناه الأصلي الذي هو الحقيقة لا المجاز.

ولأن المتبادر من لفظ الدابة ليس هو ما وضعه الواضع له من معنى، بل ما غلب الاستعمال فيه بالعرف، وهو قصره على كل ما له حافر من ذوات الأربع، كقصر الولد عرفاً على المذكر دون المؤنث، فيكون هو المعنى الظاهر فيهما لأنه الحقيقة عرفاً.

ولأن لفظ الصلاة قد وضعه الواضع للدعاء، ولكن الشارع نقله إلى الأفعال والأقوال المخصوصة التي يقوم بها المكلف، فكان ما نقل إليه هو المعنى الظاهر فيها.

وكذلك هو الأمر في صيغتي الأمر والنهي، فإنهما بالرغم من ورودهما مستعملتين في معانٍ شتى، فإن المتبادر منهما عند الإطلاق هو الوجوب والتحريم، ومن ثم كانا معنى ظاهراً فيهما.

(223) الأحكام للآمدي 73/3.

ـ أما عند الحنفية المتأخرين[224] فالظاهر عندهم اسم لكـل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته، وكان ذلك المعنى غير مقصود بالأصالة من سوق الكلام له، واحتمل التأويل والنسخ.

وفسر صاحب كشف الأسرار ما يقصده الأحناف بالقصد الأصلي والتبعي بهذا المثال: رأيت فلاناً حين جاءني القوم. فإن مجيء القوم ليس مقصوداً من سوق الكلام بالأصالة، ومن ثم يسمى ظاهراً، ولو أن المتكلم قال ابتداء: جاءني القوم، كان مقصوداً بالأصالة لا بالتبعية.

ويضربون للظاهر أمثلة عديدة منها قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[225] فدلالة الآية واضحة على إحلال البيع وتحريم الربا من غير احتياج إلى قرينة خارجية، ولكن هذا المعنى ليس هو المقصود بالأصالة من سوق الآية. بل المقصود منه هو نفي التماثل بين البيع والربا، وإثبات التفرقة، لأن الآية إنما قيلت في الرد على أكلة الربا الذين «قالوا إنما البيع مثل الربا» وبذلك يكون المعنى الأول هو الظاهر منها، لأنه المقصود بالتبعية لنفي التماثل.

ثم من جهة أخرى، فإن البيع والربا في الآية لما كانا عامين احتملا التخصيص والقصر على بعض أنواع البيوع، واحتملت الآية كذلك النسخ باعتبارها خطاباً يتعلق بأحكام جزئية تكليفية.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿وإن خفتم أن لا تقسطوا، في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة﴾[226]، فإن الخطاب قد سيق كما تدل عباراته، لا لتحديد العدد بالقصد أصالة، كما يذهب إليه كثير من الأصوليين بل «لإثبات الاحتياط في طلب القسط، في معاملة اليتامى من النساء، ولكنه يدل بظاهره على إباحة التعدد مثنى وثلاث ورباع، ويدل بظاهره أيضاً على أن العدد لا يصح أن يزيد على أربع، ويدل بظاهره ثالثاً على أن العدالة شرط في الإباحة من الناحية الدينية، لا الناحية القضائية، إذ العدالة أمر لا يمكن إثباته قبل الزواج، وهي من الأمور النفسية للمتزوج، حتى يقوم دليل يمكن معه إثبات الظلم بوقائع قد وقعت»[227].

(224) انظر كشف الأسرار 46/1-47.

(225) سورة البقرة 275.

(226) سورة النساء 3.

(227) أصول الفقه للشيخ محمد ابن زهرة 120.

يؤيد هذا ما قالته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لابن اختها الذي أشكلت عليه الآية: «يا ابن أختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها تشاركه في ماله، فيعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها من غير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن»(228).

ثم من جهة أخرى فإن قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم﴾ ليس إلا جواباً لشرط قبله، ومن ثم لا معنى لاقتطاعه من الجملة الشرطية ليستقيم معنى تحديد العدد بالقصد أصالة في الآية.

النص

أما النص في اللغة، فهو «بمعنى الظهور، تقول العرب: نصت الظبية رأسها إذا رفعته وأظهرته، وسمي الكرسي منصة، إذ تظهر عليه العروس»(229).

وفي الاصطلاح عند المتكلمين يطلق على ثلاثة أوجه:

الأول: قالوا فيه «هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص»(230).

والثاني: وهو المشهور، قالوا فيه: هو «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة، وسائر الأعداد. ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير»(231).

والثالث: «ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل. أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً»(232).

«والنص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه كما ذكرناه، وضرب هو نص بفحواه ومفهومه»(233) مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾(234) وقوله تعالى: ﴿ولا

(228) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي 11/5.
(229) المستصفى 157/1.
(230) المستصفى 157/1.
(231) المصدر نفسه 157/1.
(232) المصدر نفسه 157/1.
(233) المصدر نفسه 148/1.
(234) سورة الإسراء 23.

تظلمون فتيلاً﴾[235] ، وقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[236]. «فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم منه، من نفس الذرة والفتيل والتأفيف. ومن قال إن هذا معلوم بالقياس، فإن أراد به أن المسكوت عنه، عرف بالمنطوق، فهو حق، وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل، أو يتطرق إليه احتمال فهو غلط»[237].

ـ وأما عند الحنفية فقد قال فخر الإسلام البزدوي في تعريفه: إنه «ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»[238] لأن صيغة كل منها متساوية في الظهور والانكشاف، لا تكسب احدهما ولا غيرهما من أقسام واضح الدلالة أية ميزة يظهر بها على غيره، كما أنهما متساويان في قبول النسخ والتأويل، وإن كان التأويل في النص أبعد، للقصد المتجه لمعناه بالأصالة، وهو الذي اكسبه الزيادة في الوضوح على النص.

وبذلك يكون فيصل التمييز بين النص والظاهر عندهم هو القصد بالأصالة في النص، والقصد بالتبعية في الظاهر.

ويضربون للنص، أمثلة من بينها قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا» فإن دلالة الآية على حل البيع وحرمة الربا، وعلى نفي التماثل بينهما واضحة، إذ كما يسبق إلى الفهم منها حل البيع وحرمة الربا، يسبق إليه التمايز بينهما من طريق اللزوم، «لأن وصف عملية البيع بالحل وعملية الربا بالحرمة يستلزم عقلاً التميز والتفرقة بين طبيعة وعناصر كل من المعاملتين»[239]. ولكن مع ذلك، فإن معنى التفرقة بين البيع والربا مقصود بالأصالة، إليه سيق الكلام، ومن أجله نزلت الآية، وبذلك ازداد وضوحاً، فكان الخطاب فيه نصاً.

والأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى. . .﴾ كما سبق بيانه. وفي قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾[240] فإن الآية «سيقت للتنديد باليهود الذين تركوا أحكام التوراة، ولكنها في الوقت ذاته دلت بظاهرها على وجوب القصاص في

(235) سورة النساء 49.

(236) سورة الزلزلة 7.

(237) المستصفى 148/1.

(238) أصول البزدوي هامش كشف الأسرار 46/1.

(239) المناهج الأصولية ص 46.

(240) سورة المائدة 45.

القرآن، لأنه اعتبر ما اشتملت عليه حكم الله، وختمه سبحانه بقوله تعالى: ﴿فمن تصدق به فهو كفارة له، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾[241].

المفسر

والمفسر لغة مأخوذ من الفسر وهو الكشف والاظهار[242].

واصطلاحاً فإنه بالرغم من عدم اشتهاره كمصطلح أصولي عند المتكلمين، فإنهم قد حددوا معناه. قال الإمام الرازي: «المفسر وله معنيان: أحدهما ما احتاج إلى التفسير، وقد ورد تفسيره. وثانيهما: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه»[243].

ولعل سبب عدم اشتهاره عندهم كمصطلح أصولي يرجع إلى أنهم استعاضوا عنه بمصطلح المبين من جهة، لأنا نجد أن ما يدل عليه المبين، هو عينه الذي يدل عليه المفسر، قال الإمام الرازي أيضاً في تحديد معنى المبين: «المبين، وله معنيان أحدهما، ما احتاج إلى البيان، وقد ورد عليه بيانه. والثاني الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان»[244].

وهذا عينه الذي أشار إليه حجة الإسلام في حديثه عن معنى البيان «وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل، لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء، بيان، وإن لم يتقدم فيها إشكال، وبهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، فذلك ضرب من البيان، وهو بيان المجمل فقط»[245].

كما رأوا من جهة أخرى أنه داخل في أحد قسمي الخطاب: الظاهر أو النص، إذا رفع عنه احتمال التأويل أو التخصيص.

وبذلك يتضح أن للمفسر معنيين: معنى واضحاً في نفسه لا يحتمل زيادة ولا نقصاً، مثل أربعة، وثمانين في قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فأجلدوهم ثمانين جلدة﴾[246]. ومن ثم كان وجوب جلد القاذف ثمانين جلدة إن هو لم يقم على دعواه أربعة شهداء.

(241) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 120.

(242) انظر الصاحبي ص 193.

(243) المحصول 461/1.

(244) المصدر نفسه 461/1.

(245) المستصفى 154/1.

(246) سورة النور 4.

ومعنى غير واضح، إما لاحتمال لفظه أو إجماله، ثم لحق به ما يمنع احتماله أو يكشف عن اجماله، مثل قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾[247] فلفظ الملائكة عام محتمل للتخصيص، ولكن لما أكد بكلهم، انسد باب التخصيص. كما انسد باب التفرق في السجود زماناً بتأكيده ثانية بأجمعين، وبذلك صار مفسراً.

ومثل قوله تعالى فيما رفع اجماله: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً﴾[248] فقد فسر الخطاب لفظ الهلع المجمل، ومن ثم قال أحمد بن يحيى لما سئل، ما الهلع؟: «قد فسره الله ولا يكون تفسيراً أبين من تفسيره، وهو الذي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع، وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس»[249].

ـ أما عند الأحناف فالمفسر «ما ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره»[250] لأن المفسر قد استوى مع النص في وضوح الدلالة وقبولهما للنسخ، وسوق الخطاب إلى معناهما المقصود بالأصالة، وتفرد عنه بعدم قبوله التأويل لأنه بعد تفسيره أصبح قطعي الدلالة وبذلك ازداد عليه في الوضوح.

والتفسير لا يكون عندهم إلا بدليل قاطع لا يحتمل بعد لحوقه بالمفسر تأويلاً. وذلك لا يكون إلا بدليل قطعي الثبوت والدلالة، حتى لا «يصير المجمل مفسراً بخبر الواحد وإن كان قطعي الدلالة، ولا ببيان فيه احتمال، وإن كان قطعي الثبوت، بل هو يعد في حيز التأويل، وإن كان خرج عن حيز الاجمال»[251].

مثل قوله تعالى: ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين﴾[252]. فإن لفظ المشركين وإن كان يحتمل التخصيص إلا أنه لما أكد بقوله كافة، ارتفع عنه ذلك الاحتمال وأصبح قطعياً في معناه الأصلي وهو الاستغراق.

وقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾[253]، وقوله سبحانه: ﴿ولله على الناس

---

(247) سورة الحجر 30.

(248) سورة المعارج 19.

(249) كشف الأسرار 50/1.

(250) أصول البزدوي 1/ 49.

(251) كشف الأسرار 50/1.

(252) سورة التوبة 26.

(253) سورة البقرة 110.

حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾[254]، وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾[255]. فقد فسرت ألفاظ الصلاة والزكاة والصيام بأقوال وأفعال متواترة من النبي ﷺ، قاطعة في دلالتها على المعنى المحدد منها.

والداعي إلى تفسير الخطاب[256] يرجع إما إلى الخطاب ذاته بأن كان مجملاً أو إلى المتكلم إذا كان الكلام ظاهراً في إفادة معناه ولكنه يحتمل أن يراد به غير ظاهره فيرفع المتكلم ذلك الاحتمال بالكشف عن مراده بواسطة قرائن. والأول يسمى بيان تفسير، والثاني بيان تأكيد وتقرير.

المحكم

والمحكم في اللغة معناه المتقن، وفي الاصطلاح يطلق بإطلاقين عند المتكلمين «أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال» [257]. والثاني «ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً. إما على ظاهر أو على تأويل، ما لم يكن فيه متناقض ومختلف»[258].

وهو نفس ما ذهب إليه الإمام الشاطبي في موافقاته، قال: «المحكم يطلق بإطلاقين عام وخاص، فأما الخاص فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا، أكان ذلك المحكم ناسخاً أم لا. فيقولون هذه الآية محكمة وهذه الآية منسوخة»[259] . «وأما العام فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره».

ولم يرد المحكم عندهم ضمن عناصر الخطاب بالنسبة للمستمع لأنهم رأوا أنه إما داخل في النص أو الظاهر. والذي جعلهم يهتمون بتحديد معناه هو مقابلته للمتشابه في مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات﴾ [260]. وفي قول الرسول عليه السلام: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشبهات»[261].

(254) سورة آل عمران 97 .

(255) سورة البقرة 182.

(256) انظر كشف الأسرار 50/1.

(257) المستصفى 68/1.

(258) المصدر نفسه 68/1 .

(259) الموافقات 85/3.

(260) سورة آل عمران 7.

(261) الحديث أخرجه مسلم في كتابه الصحيح، كتاب الصرف. باب حديث الحلال بين والحرام بين الأبي اكمال الاكمال (286-280/4).

ـ أما عند الحنفية فالمحكم عندهم «ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل» [262] وقد كان غير قابل للتأويل لأن عبارته تكون في غاية الوضوح في إفادة معناه، وكان غير قابل للنسخ باعتبار دلالته على حكم لا يقبل بطبيعته التبديل والتغيير، وإن هو قبله فقد اتصل به ما ينفي احتمال نسخه، كأن يكون الحكم الذي يشتمل عليه لفظه يمثل قاعدة من قواعد الدين الإسلامي كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإخبار بما هو كائن أو يكون، أو يمثل قاعدة أخلاقية هي من أمهات الفضائل كالعدل والإحسان وبر الوالدين والوفاء بالعهد وتحريم الظلم. . .

أو هو حتى ولو قبل النسخ بطبيعته فإنه يكون قد اتصل به ما ينفي ذلك القبول مثل قوله تعالى: ﴿وما كان لكم أن توذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾[263] فالحكم اقترن بما يدل على تأبيده ودوامه وكذلك قوله ﷺ «الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة».

وهذه الأمثلة كلها تجسد ما أطلقوا عليه المحكم لذاته لأن الأحكام فيه فهم من الخطاب ذاته.

وهناك قسم ثانٍ هو ما أطلقوا عليه المحكم لغيره، لأن إحكامه جاء من خارج الخطاب أي جاء من انقطاع الوحي بموت الرسول ﷺ، وهو غير مقصود لأنه يصبح شاملاً له ولغيره من أقسام واضح الدلالة. قال صاحب كشف الأسرار: «ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يحتمل التبدل عقلاً، كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله، وحدوث العالم وهذا يسمى محكماً لعينه. وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ ويسمى محكماً لغيره[264].

حكم أقسام واضح الدلالة.

اتفق الأصوليون على أن العمل بما دلت عليه الأقسام من أحكام، واجب، وإن اختلفوا في دلالتها على الأحكام، هل هي على سبيل القطع أو الظن في غير المحكم الذي لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً.

فذهبت طائفة من العراقيين والقاضي أبو زيد وتابعوه إلى القطعية، وذهب عامة الأصوليين إلى الظنية.

---

(262) كشف الأسرار 51/1.

(263) سورة الأحزاب 53.

(264) انظر كشف الأسرار 34/2.

وفصل المحقق التفتازاني فقال: «والحق أن كلاًّ منهما (الظاهر والنص) قد يفيد القطع وهو الأصل، وقد يفيد الظن، وهو ما إذا كان احتمال غير المراد، مما يعضده دليل»[265].

الفرع الثاني: أقسام خفي الدلالة عند الحنفية

قلنا من قبل إن الأصوليين قسموا الألفاظ غير الواضحة إلى أربعة أقسام متفاوتة في الخفاء والإبهام، أقربها إلى الواضح الخفي ثم المشكل ثم المجمل ثم المتشابه. وكل واحد من هذه الأقسام يقابل غيره في واضح الدلالة، فالخفي يقابل الظاهر، والمشكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفسر، والمتشابه يقابل المحكم.

وبيان التمايز بين هذه الرتب يحدده الأصوليون في الآتي:

الخفي:

إنه في الاصطلاح «ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب»[266] عند التأمل في هذا التعريف نجد أنه يطرح ثلاث قضايا، بها يتميز مصطلح الخفي:

ـ القضية الأولى أن النص الموسوم بالخفاء عند الأصوليين تكون دلالة ألفاظه واضحة في معانيها وضوحاً لا لبس فيه ولا غموض، إذ هو في جوهره ليس إلا لفظاً عاماً.

ـ والثانية أن الغموض فيه إنما جاء من عدم اتضاحه في بعض المدلولات التي قد تدخل تحت معناه باعتبارها معنى من معانيه التي يشملها لفظه العام، وقد لا تدخل باعتبارها أجنبية عن مدلولات اللفظ العام، خاصة وأنها اتخذت اسماً أو وصفاً خاصاً بها. ولا يخفى أن «اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني»[267].

ـ والثالثة أن إزالة الغموض والابهام الذي نشأ من التمايز في الاسم أو إضافة وصف إليه إنما يحصل بالنظر والاجتهاد في الواقعة عن طريق الموازنة بين المعنى الذي تدل عليه ألفاظ النص، والمعنى الذي يكون في الموضوع الذي اشتبه شمول النص عليه، فإن اتحدت المعاني أو تقاربت حكم بموجب النص، وإن تباعدت لا يطبق النص»[268].

---

(265) التلويح 126/1.

(266) أصول فخر الإسلام البزدوي 51/1.

(267) كشف الأسرار 52/1.

(268) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 124.

وقد بين الأصوليون طريقة هذا النظر والاجتهاد فقالوا:

إذا كان معنى لفظ السارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[269] ظاهر في كـل من أخذ مالاً متقوماً مملوكاً للغير خفية من حرز مثله، فإنه غير واضح في انطباق هذا المعنى أو عدم انطباقه على من نشل نقوداً من جيوب الناس وهم ايقاظ بسرعة فائقة، وعلى من نبش القبور لأخذ أكفان الموتى نظراً لتسميتهما باسمين جديدين هما النشال والنباش.

ولكن نظرهم الاجتهادي لم يقف بهم عند ظاهر صور الألفاظ، لأن «اتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة، بالرأي الصائب والذوق السليم، فلازموا ـ بحكم القصور والعجز ـ حضيض التقليد وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص عـلى خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها»[270] والأصوليون ليسوا من هذا النوع، ومن ثم تجاوزوا صور الألفاظ والأسماء إلى الغوص في المعاني عن طريق المقارنة والموازنة.

فرأى الإمام أبو حنيفة وصاحبه محمد، أن النباش ليس بسارق، ومن ثم لا تقطع يده، ويكتفي في حقه بالتعزير «لأنه سرق من غير حرز، مالاً معرضاً للتلف، لا مالك له، لأن الميت لا يملك»[271] وحتى لو كان مالكاً له، فملكه ضعيف لا اعتداد به.

بينما يرى الجمهور وأبو يوسف أن النباش سارق يطبق عليه الحد «لأنه تدرع الليل لباساً واتقى الأعين، وقصد وقتاً، لا ناظر فيه، ولا مار عليه بمنزلة ما لو سرق في وقت بروز الناس للعيد وخلو البلد من جميعهم»[272].

بالإضافة إلى هذا فهم قد ردوا على أبي حنيفة تحليله للواقعة التي قال فيها: إن القبر ليس بحرز، وإن الكفن عبارة عن ملك معرض للتلف، ولا مالك له ـ بأن حرز كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه. فحرز النقود والحلي والألبسة الفاخرة ليس هو حرز الحبوب ولا حرز الحيوانات. . . وأيضاً فإن الميت يعد مالكاً لكفنه، لأنه لا يجوز أن يترك عارياً، وهو في بيته لأن القبر هو بيته، ولباسه إذا كان معرضاً للتلف فهو كغيره من البسة الأحياء، ومن ثم كان معنى السرقة موجوداً فيه، ولفظ السارق في النص شامل له فيجب تطبيق الحد الذي هو القطع.

---

(269) سورة المائدة 38.

(270) شفاء الغليل ص 80.

(271) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 164/6.

(272) المصدر نفسه.

ولعل الذي تميل إليه النفس هو ما ذهب إليه أبو حنيفة، لقصور مالية المأخوذ الذي هو الكفن، ونفور الناس منه، ونقصان الحرز، وعدم الحافظ... فيكتفي في حقه بالتعزير.

عكس النشال فإن معنى السرقة موجود فيه على التمام والكمال، بالرغم من تسميته باسم غير اسم السارق، بل ربما كان اختصاصه بهذا الاسم لزيادة في المعنى، وهو الحذق والمهارة في الفعل، لأنه إذا كان السارق يسارق الأعين النائمة أو الغائبة، فإن النشال يسارق الأعين المستيقظة الحارسة، بتحين غفلتها.

وقالوا[273] «في قول الرسول عليه الصلاة والسلام. القاتل لا يرث»[274] إنه واضح المعنى في كل من قتل مورثه عمداً عدواناً، ولكنه غير واضح فيمن كان قتله له خطأ أو بالتسبب كالآمر، والدال عليه، والمحرض... أو كان القتل غير محظور، بأن كان مباحاً كالقتل قصاصاً، وكدفع الصائل، وقتل الباغي، أو واجباً كالقتل حداً من جهة القاضي، أو كان القاتل غير مكلف.

فإن كل هذه الأوصاف التي لحقت بعملية القتل أورثت شبهة في شمول لفظ القتل المانع من الميراث أو عدم شموله.

- فالشافعي «قطع بأن كل قتل مضمون، إما بدية أو كفارة أو قتل، فهو موجب للحرمان، وما لا يوجب شيئاً فهو هدر، أو في معنى الموت في حقه، فيحتمل التوريث، ويحتمل تعميم الحرمان نظراً إلى الصيغة»[275]، لكنه يرجح الحرمان، إذ يذكر المزني أنه «قال إذا قتل العادل الباغي أو الباغي العادل لا يتوارثان لأنهما قاتلان. قال وهذا اشبه بمعنى الحديث»[276].

- بينما الحنفية ركزوا على ركن أساسي في عملية القتل هو المباشرة، ثم أحاطوا هذا الركن بشروط هي: ألا يكون القتل عدلاً كالقتل قصاصاً أوحداً أو بعذر كالقتل دفاعاً عن النفس أو العرض أو المال... وأن يكون صادراً من مكلف. فإذا توافرت السببية المباشرة مصحوبة بهذه الشروط، كانت عملية القتل مانعة من الميراث، وإذا انعدم الركن بأن كانت مساهمته في عملية القتل عبارة عن أمر به، أو دلالة على الهالك، أو حفر حفرة في

(273) انظر شفاء الغليل ص 71 وما بعدها. وكذلك أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 126.
(274) الحديث أخرجه النسائي في باب الفرائض حديث (2109) 425/4) وانظر نيل الأوطار 64/6.
(275) شفاء الغليل ص 73.
(276) مختصر المزني. الأم 8/ 361.

الطريق، لم يكن مانعاً من الميراث لانعدام المباشرة، بينما يكون القتل خطأ عندهم مانعاً من الميراث إذا كان من مكلف لأن المباشرة فيه حاصلة.

ـ وأما المالكية فقد نظروا في عملية القتل إلى معنيين هما القصد والعدوان. فإذا كان القصد والعدوان موجودين في عملية القتل، وكان القاتل مكلفاً، كان مانعاً من الميراث سواء حصلت المباشرة أم لم تحصل.

وبذلك يكون القتل خطأ، والقتل عدلاً أو بعذر، ليس مانعاً من الميراث لانعدام القصد في الخطأ وانعدام العدوان فيما عداه.

المشكل:

المشكل لغة مأخوذة من قولهم أشكل اللفظ على السامع، أي دخل في أشكاله وأمثاله، مثل قولهم أحرم أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء.

وفي الاصطلاح «هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال»[277].

والذي يتبين من التعريف أن الخفاء في المشكل جاء من ذات الصيغة لاحتمالها أشكالاً مختلفة، فكان الخطاب بذلك دقيق المعنى، وكان طريق الوصول إلى المعنى المراد منه لا يحصل إلا بأدلة خارجة عن الصيغة، وبذلك يتميز عن الخفي، لأن الابهام في الخفي كان من جهة انطباق صيغته على بعض مدلولاتها أو عدم انطباقها، نظراً إلى أن ذلك المدلول قد اتخذ اسماً أو وصفاً خاصاً به، ترتبت عنه شبهة في دلالة لفظ النص عليه أو عدم دلالته.

بينما الابهام في المشكل جاء من الصيغة نفسها التي أصبح إدراك المراد منها موقوفاً على النظر والاجتهاد في ضبط مفهومات اللفظ كلها أولاً. ثم في تأملها لاستخراج المراد منها ثانياً. كما لو وقع النظر في كلمة «أنى» في قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾[278] فوجد المجتهد أنها لفظ مشترك يدل على معنيين: تكون بمعنى أين مثل قوله تعالى ﴿أنى لك هذا﴾[279] وبمعنى كيف مثل قوله تعالى: ﴿أنى يحيي هذه الله بعد موتها﴾[280] ثم تأمل في المعنيين فوجد أن المناسب في هذا الموضع هو معنى كيف.

(277) أصول السرخسي 168/1.

(278) سورة البقرة 275.

(279) سورة آل عمران 37.

(280) سورة البقرة 259.

كذلك ما لو وقع النظر في قوله تعالى: ﴿ليلة القدر خير من ألف شهر﴾[281]: فوجده دالاً على مفهومين، أحدهما أن يكون خيراً من ألف شهر متوالية، والثاني أن يكون خيراً من ألف شهر غير متوالية، ولا ثالث لهما، ثم تأمل فوجده بالمعنى الثاني، لفساد في المعنى الأول»[282] لأنه يؤدي إلى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة، عدد ليالي القدر التي يتضمنها ألف شهر.

ومثل أن ينظر علماء الشريعة فيما يفهم من قوله تعالى: ﴿وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[283] فيجدون أن معنى قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ إما أن يكون المراد به الزوج أو الولي، كما يجدون أن كلمة يعفو «ترد تارة بمعنى يسقط وأخرى بمعنى يهب[284] لكنهم عند التأمل في المناسب من هذه المعاني يختلفون:

فيذهب المالكية إلى أن المراد به هو الولي «لأن الله قال في أول آية: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾ فذكر الأزواج، وخاطبهم بهذا الخطاب ثم قال: «إلا أن يعفون» فذكر النسوان ﴿أو يعفو الذي بيده عقد النكاح﴾ فهو ثالث، فلا يرد إلى الزوج المتقدم، الا لو لم يكن لغيره وجود، وقد وجد، وهو الولي فهو المراد»[285].

«وأيضاً فإن الله تعالى قال: ﴿الا ان يعفون﴾ ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة والمحجور عليها لا عفو لهما، فبين القسمين، فقال: «الا أن يعفون» أي إن كن لذلك أهلاً «أو يعفو الذي بيده عقد النكاح» وهو الولي، لأن الأمر فيه إليه... وإنما يكون عفو الولي إذا كان من أهل السداد، ولا يجوز عفوه إذا كان سفيها»[286].

ويذهب الحنفية إلى أن الضمير يعود على الزوج، لأن اللفظ عندما يكون محتملاً «وجب حمله على موافقة الأصول، ولا خلاف أنه غير جائز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره، فكذلك المهر لأنه مالها»[287] والذين حملوه على الولي قد خالفوا

(281) سورة القدر 3.

(282) كشف الأسرار 54/1.

(283) سورة البقرة 227.

(284) بداية المجتهد 29/2.

(285) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 207/3.

(286) المصدر نفسه.

(287) احكام القرآن للجصاص 152/2.

الأصول «لأن أحداً لا يستحق الولاية على غيره في هبة ماله» والآية لما كانت محتملة لم تكن أصلاً بنفسها، ومن ثم وجب ردها إلى الأصول التي هي قوله تعالى: ﴿وأتوا النساء صدقاتهن نحلة، فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه، هنيئاً مريئاً﴾[288] وقوله تعالى: ﴿وإن اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتموا إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً﴾[289] ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله﴾[290] فهذه الآيات محكمة لا احتمال فيها، فوجب رد الآية ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ إلى المعنى الذي تقتضيه تلك الآيات.

وأيضاً فإن «مقتضى اللفظ يوجب أن يكون الزوج أولى بظاهر اللفظ من الولي، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ يقتضي أن تكون العقدة موجودة، وهي في يد من هي في يده، فأما عقدة غير موجودة، فغير جائز إطلاق اللفظ عليها بأنها في يد أحد، فلما لم تكن هناك عقدة موجودة في يد الولي قبل العقد ولا بعده، وكانت العقدة في يد الزوج قبل الطلاق فقد تناوله اللفظ بحال. فوجب أن يكون حمله على الزوج أولى منه على الولي»[291]، بمعنى أن الزوج حتى ولو لم يكن يملك عقدة النكاح بعد الطلاق، فهو قد كان يملكها من قبله، ومن ثم يمكن أن يحتمله اللفظ مجازاً. «أما الولي فإنه لم يكن بيده عقدة النكاح ولا هي في يده في الحال».

«وأيضاً فلا خلاف أن الزوج مندوب إلى ذلك، وعفوه وتكميل المهر لها جائز منه، فوجب أن يكون مراداً بها، وإذا كان الزوج مراداً انتفى أن يكون الولي مراداً بها، لأن السلف تأولوه على أحد معنيين، إما الزوج وإما الولي، وإذ قد دللنا على أن الزوج مراد وجب أن تمتنع ارادة الولي»[292].

ومن هذا المنطلق الأخير قال ابن رشد: بالرغم من أن الاحتمالين قائمان على السواء فإن من جعله الزوج «لم يوجب حكماً زائداً في الآية أي شرعاً زائداً، لأن جواز ذلك معلوم من ضرورة الشرع، ومن جعله الولي. إما الأب وإما غيره، فقد زاد شرعاً، فلذلك يجب عليه أن يأتي بدليل يبين به أن الآية أظهر في الولي منها في الزوج، وذلك شيء يعسر»[293].

(288) سورة النساء 4.

(289) سورة النساء 20.

(290) سورة البقرة 229.

(291) احكام القرآن للجصاص 152/2.

(292) احكام القرآن للجصاص 152/2.

(293) بداية المجتهد 29/2.

ـ وأما قول المالكية إن البكر ليس لها أن تعفو عن نصف الصداق بعد الطلاق، فهو مردود وباطل «لأن الله تعالى لم يفرق بين البكر والثيب في قوله تعالى: ﴿الا أن يعفون﴾ ولما كان قوله، وابتداء خطابه حين قال تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم﴾ عاماً، في الأبكار والثيب، وجب أن يكون ما عطف عليه من قوله تعالى: ﴿الا أن يعفون﴾ عاماً في الفريقين منهما، وتخصيص الثيب بجواز العفو دون البكر لا دلالة عليه»[294].

ومردود أيضاً قولهم: إن الولي يشكل نوعاً ثالثاً في الآية لا يمكن حذفه برد الضمير على الزوج إلا إذا كان غير موجود، وحيث وجد فهو المراد ـ لأنه يمكن أن «يقال له لو أراد الولي، لقال الولي ولم يورد لفظاً يشترك فيه الولي وغيره»[295].

ـ كذلك لما نظروا في قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾[296] مع قوله تعالى: ﴿واولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾[297] وجدوا في الآيتين اشكالاً نشأ من التعارض الحاصل بين الحكمين الواردين فيهما، إذ بينما نجد في الآية الأولى التنصيص على أن عدة المتوفى عنها بما في ذلك أولات الأحمال أربعة أشهر وعشرة أيام، نجد في الثانية التنصيص على أن الحامل، عدتها هي وضع الحمل، حتى ولو وضعته بعد الوفاة بساعة أو أقل فإنها تخرج من العدة، عكس ما لو تأخرت في الوضع بتسعة أشهر مثلاً، فإنها لا تخرج من عدتها إلا بمضي التسعة أشهر، إذ الذي يتحكم في نهاية العدة هو الوضع.

ولحل الاشكال نجد الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود يذهب إلى أن الآية الثانية ناسخة للأولى، بمعنى أن النساء الحوامل يستثنين من الآية الأولى، فتكون عدتهن تمتد بامتداد الحمل طال أو قصر، عملاً بالآية الثانية لأنها نزلت بعد الأولى.

بينما يذهب الإمام علي كرم الله وجهه إلى أن عدتها تكون بأبعد الأجلين، بمعنى أن عدة الحامل تكون بوضع الحمل، إذا كانت أطول من العدة بأربعة أشهر وعشرة أيام، وتكون بأربعة أشهر وعشرة أيام إذا كانت هي الأطول، وبذلك يكون الإمام علي كرم الله وجهه قد أزال الاشكال باعمال النصين معاً، بينما عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يكون

(294) أحكام القرآن للجصاص 154/2.

(295) المصدر نفسه.

(296) سورة البقرة 234.

(297) سورة الطلاق 4.

قد أزال الاشكال باعمال النص المتأخر منهما.

والأمر كذلك في كل تعارض وقع الجمع فيه بين النصين المتعارضين أو وقع ترجيح احدهما على الآخر. ولا يكون الأمر كذلك فيما لو تساقط النصان لانعدام امكانية الجمع أو الترجيح لأنه حينئذ يكون من قبيل المجمل لا من قبيل المشكل.

المجمل:

المجمل لغة مأخوذ من الجمل الذي هو الخلط، ومنه اللفظ المجمل، وهو الذي اختلط فيه المراد بغير المراد فسمي مجملاً[298].

وفي الاصطلاح «هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل»[299] أي المتكلم. والتعريف يحدد لنا المعنى الذي تقوم عليه المفارقة بين المجمل والمشكل، لأنه إذا كان كل منهما قد ثبت الغموض فيه من الصيغة نفسها، فإن ما يميز المجمل من المشكل هو أن طريق درك المراد من المجمل لا يرجى إلا من جهة المجمل الذي أجمل الكلام، إذ هو وحده الذي يستطيع أن يبين صوره وجزئياته المتشعبة، ويفتح المجال فيه للتدبر، بينما طريق درك المشكل ثابت بالقرائن الخارجية التي قد تكون نصاً منفصلاً أو قياساً أو عملاً[300].

وبذلك يتبين من جهة أخرى أن الخفي أقل منهما درجة في الابهام لوضوح معناه ابتداء، لأنه لولا العارض الذي عرض له أثناء تطبيق لفظه العام على بعض أفراده لكان في عداد واضح الدلالة. وإن المشكل يليه في الخفاء لانفتاح المجال فيه للاجتهاد، وإن المجمل أكثر غموضاً من المشكل لانغلاق باب الاجتهاد فيه بتزاحم المعاني وتواردها على لفظه دون رجحان معنى على آخر.

والمجمل عندهم ثلاثة أنواع:

- نوع غير مفهوم بالمرة قبل التفسير لغرابة لفظه، مثل قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾[301] إذ لولا التفسير الذي لحق بلفظ الهلوع مباشرة وهو قوله تعالى: ﴿إذا

---

(298) شرح تنقيح الفصول ص 38-274.

(299) التلويح على التوضيح 127/1.

(300) انظر أنواع القرائن في مفتاح الوصول في علم الأصول ص 66 وكذلك العام وتخصيصه للباحث ص 117.

(301) سورة المعارج 19.

مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعا﴾ لتعذر فهم المراد منه. ومثل قوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة، وما أدراك ما القارعة، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش﴾(302) وقوله تعالى: ﴿الحاقة ما الحاقة...﴾(303).

- ونوع مفهوم المعنى لغة، ولكن ذلك المعنى ليس بمراد، كالربا والصلاة والزكاة وغيرهما من المصطلحات الشرعية التي نقلها الشارع من معان لغوية مألوفة إلى معانٍ أخرى شرعية غريبة، ومن ثم كان السامع لا يقف عل تحديد المراد منها إلا عن طريق السماع، لأن «مطلق الزيادة التي يدل عليها لفظ الربا، وكذلك الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظ الصلاة والزكاة لم يبقيا مرادين بيقين، ونقلت هذه الألفاظ إلى معان أخر شرعية، إما مع رعاية المعنى اللغوي، أو بدونها، فلا يوقف عليه إلا بالتوقف كما في الوضع الأول»(304).

ونوع ثالث مفهوم المعنى لغة، ولكن الاجمال فيه جاء من تعدد المعنى الذي يدل اللفظ عليه، وتوارده على ذهن السامع بالتساوي دون انفتاح باب للترجيح، وذلك هو المشترك عندما تنعدم الأدلة والقرائن المحددة للمعنى المراد منه.

على أن البيان اللاحق بالمجمل، قد يكون بياناً شافياً، يصير به المجمل في عداد المفسر، أو النص أو الظاهر أو المحكم(305) وقد يكون غير شاف، ويصير به المجمل مشكلاً، مثل لفظ الربا الذي بينه الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير، والملح بالملح، والتمر بالتمر، مثلاً بمثل سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأشياء فبيعوا كيف شئتم»(306)، فإن بيانه عليه الصلاة والسلام لم يكن شافياً في نظر علماء الشريعة، ولذلك قال عمر رضي الله عنه: «خرج النبي عليه الصلاة والسلام من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا»(307)، لأن بيانه كان قاصراً على الأشياء الستة دون أن يتجاوزها إلى ما عداها، ولذلك «ينبغي أن يكون مجملاً فيما سواها، إلا أنه احتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان نسميه مشكلاً

(302) سورة القارعة 3.

(303) سورة الحاقة 2.

(304) كشف الأسرار 55/1.

(305) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 132.

(306) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 320/5 والبخاري في صحيحه كتاب البيوع 23/3 والامام مسلم 1211/3.

(307) كشف الأسرار 54/1.

فيه لا مجملاً»[308] لأن باب الاجتهاد فيه قد فتح، وأصبح الفكر قادراً على ممارسته، إذ لولا ذلك البيان ما قال الحنفية إن العلة في الربا هي اتحاد الجنس والتقدير، بمعنى أن يكون محل الربا مكيلاً أو موزوناً ومن جنس واحد. ولولاه ما قال الشافعية، إن العلة في الربا هي الطعم أو الثمنية، بمعنى أن الأشياء لا تكون محل الربا، إلا إذا كانت ثمناً للمبيعات أو من المطعومات، ولا قال المالكية إن العلة فيها هي كونها ثمناً أو طعاماً صالحاً للإدخار أو مُصلحاً للطعام أي توابل.

على أن الشيخ محمداً أبا زهرة يرى أن لفظ الربا على فرض أنه مبهم، لم يعد من قبيل المشكل بعد بيان الرسول ﷺ «لأن الإبهام لم يجيء من ذلك اللفظ، وإنما جاء من تطبيقه، فيعد خفياً لا مشكلاً»[309].

والذي يظهر من خلال الأمثلة التي يضربونها للخفي والمشكل، أن الأمر ليس كذلك، لأن الإبهام في الخفي حقيقة جاء من خارج الصيغة، لأن الصيغة عبارة عن لفظ عام معروف المعنى لغة، بينما هو في المشكل عبارة عن مصطلح لم تتحدد دلالته تحديداً كافياً، فالخفاء فيه مرتبط بذات الصيغة، والخفي لا يكون في المصطلحات بل يكون في مطلق الألفاظ العامة المتضحة المعنى.

وعلى كل حال فإن البيان إذا لحق بالمجمل يصير به في مصاف واضح الدلالة، إن كان البيان شافياً، أو على الأقل، في رتبة المشكل من خفي الدلالة، إن لم يكن البيان كافياً، لأنه بذلك البيان ينفتح باب الاجتهاد فيه لحل الإشكال.

المتشابه:

والمتشابه في الاصطلاح «هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه»[310] في الدنيا، حيث لم يفسر لا بالكتاب ولا بالسنة.

وهو عندهم يأتي على نوعين:[311]

نوع لا يعلم معناه أصلاً، لأنه لم يوضع في كلام العرب لمعنى ما، مثل المقطعات في أوائل السور: حم ـ طسيم، حمعسق.

(308) كشف الأسرار 55/1.

(309) اصول الفقه بالهامش ص 132.

(310) نور الأنوار في شرح المنار 221/1.

(311) نور الأنوار في شرح المنار 223/1.

ونوع يعلم معناه لغة، لكن لا يعلم مراد الله منه مثل قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[312] وقوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[313] ولذلك وجدنا الإمام مالك يقول في هذه الآية: «الاستواء غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والإيمان به واجب، والشك فيه شرك، والسؤال عنه بدعة»[314].

والغاية من المتشابه هي «الابتلاء بالوقت والتسليم، لأن الناس على ضربين: ضرب يبتلون بالجهل، فابتلاؤهم أن يتعلموا العلم، ويشتغلوا بالتحصيل. وضرب هم علماء، فابتلاؤهم أن لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات أسراره، فإنها سر بين الله ورسوله، لا يعلمها أحد غيره. لأن ابتلاء كل واحد إنما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه. فهو الجاهل ترك التحصيل والخوض، فيبتلى به. وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بتركه»[315].

ولما كان المتشابه بهذا المعنى الذي استقر رأيهم عليه لا وجود له في النصوص المتعلقة بالأحكام العملية، وإنما له وجود في الآيات والأحاديث المتعلقة بالعقائد وأصول الدين، لم يهتم به الأصوليون إلا من حيث إنه قسم من أقسام خفي الدلالة.

الفرع الثالث: أقسام خفي الدلالة عند الجمهور

وأقسام خفي الدلالة عند غير الحنفية هي المتشابه والمجمل والمؤول

- أما المتشابه الذي هو أبعد قسم في الخفاء فهو عندهم يطلق بإطلاقين[316]:

- متشابه حقيقي، وهو الذي «لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه»[317] وهذا النوع «لا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف، سوى مجرد الإيمان به».

- ومتشابه اضافي، وهو «الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كما مما يدرك مثله

(312) المصدر نفسه 223/1.

(313) سورة الفتح 10.

(314) سورة طه 5 .

(315) كشف الأسرار 58/1-59.

(316) الموافقات 85/3 وما بعدها. وكذلك المستصفى 68/1.

(317) الموافقات 91/3.

بالبحث والنظر أم لا»[318] فيكون «المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها. داخلة تحت معنى التشابه»[319] على هذا الإطلاق الأخير.

على أن الإمام الشاطبي أضاف إلى المتشابه الحقيقي والإضافي متشابهاً ثالثاً، وهو ما يتعلق بتحقيق مناط الأدلة، لأن «التشابه فيه ليس بعائد إلى الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة»[320] مثل أكل الميتة، فالنهي عنه واضح كوضوحه في الأذن في أكل الذكية، لكن عندما «اختلطت الميتة بالذكية، حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل على تحليله أو تحريمه».

المجمل:

وأما المجمل الذي يلي المتشابه في الخفاء، فهو عندهم: ما لم تتضح دلالته، أو بتعبير آخر «هو ما له دلالة على أمرين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة إليه»[321]، مأخوذ من الجمل، وهو الخلط، ومنه قوله عليه السلام: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها» أي خلطوها، ومنه العلم الإجمالي إذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم، واللفظ المجمل، اختلط فيه المراد بغير المراد، فسمي مجملاً[322].

- والاجمال له سببان:

الوضع اللغوي كما هو الأمر في المشترك عند القائلين بامتناع تعميم دلالته على معانيه. مثل العين للذهب، والشمس، والجاسوس... ومثل القرء للطهر والحيض.

والتجويز العقلي الذي ينشأ من احتمال اللفظ لأكثر من معنى، مثل قوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾[323] فإن الحق مجمل في المقادير، إذ يحتمل أن يكون هو النصف أو الربع أو الثمن أو غير ذلك من المقادير، ومثله قوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾[324] إذ مقدار الجزية مجهول وكذلك قوله تعالى: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم﴾[325] فإن الوقف والابتداء في الآية يحتمل أن يكون على

---

(318) الموافقات 85/3.

(319) الموافقات 86/3.

(320) المصدر نفسه 93/3.

(321) الأحكام للآمدي 11/3.

(322) انظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ص 38 وكذلك ص 274.

(323) سورة الأنعام 141.

(324) سورة التوبة 29.

(325) سورة الأنعام 3.

السموات فيكون له معنى يخالف ما لو وقع على الأرض، والابتداء بقوله تعالى: ﴿يعلم سركم وجهركم﴾[326].

المؤول:

وأما المؤول الذي هو أقرب إلى الوضوح منه إلى الخفاء، فـ «هو الاحتمال الخفي مع الظاهر، مأخوذ من المآل، إما لأنه يؤول إلى الظهور بسبب الدليل العاضد، أو لأن العقل يؤول إلى فهمه بعد فهم الظاهر»[327].

ومجال التأويل ينشأ من قبول اللفظ لأن يصرف عن الحقيقة إلى المجاز، أو عن العموم إلى التخصيص، لأنه إن ثبت ان وضع العام للاستغراق وهو حقيقة «فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنه رد له إلى المجاز»[328].

والتأويل عندهم كما يكون قريباً، يدرك المراد منه، ولو كان مرجوحاً، بأدنى تأمل وأبسط دليل، يكون كذلك بعيداً، يحتاج إلى التأمل العميق والدليل القوي، ومن ثم غالباً ما يقع الاتفاق على الأول والاختلاف في الثاني.

ومن أمثلة التأويل القريب قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾[329] لأن «معنى إذا قمتم» إذا أردتم، كما قال تعالى: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ﴾[330] أي إذا اردت لأن الوضوء حالة القيام إلى الصلاة لا يمكن»[331].

وقوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم﴾[332] فإن الدم في الآية لفظ عام يشمل المسفوح وغير المسفوح، ولكنهم حملوه على المسفوح فقط، بدليل آخر هو قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾[333].

أما التأويل البعيد فقد مثلوا له بأمثلة عديدة من بينها قوله عليه الصلاة والسلام: «في

---

(326) انظر أسباب الاجمال في المستصفى 153/1. وكذلك شرح تنقيح الفصول ص 38-274.

(327) شرح تنقيح الفصول 275.

(328) المستصفى 157/1.

(329) سورة المائدة 6.

(330) سورة النحل 98.

(331) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي 82/6.

(332) سورة المائدة 3.

(333) سورة الأنعام 45.

كل أربعين شاة شاة»[334]، فقد ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الشاة غير واجبة بعينها، وإنما الواجب مقدار قيمتها من المال، لأن المقصود من إيجاب الزكاة هو سد حاجة الفقراء، وسد الحاجة كما يكون بنفس الشاة يكون بقيمتها، بل قد يكون دفع القيمة أجدى للفقير من دفع عين الشاة المكلفة له.

غير أن الإمام الشافعي، وكذلك الإمام مالك لم يقبلا هذا التأويل، لأن وجوب الشاة قد وقع التنصيص عليه في الحديث، وكل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه فهو باطل. وأيضاً فإن سد الخلة ليس هو كل المقصود من إيجاب الزكاة، إذ ربما يكون بالإضافة إلى ذلك القصد، قصد آخر هو التعبد باشراك الفقير في جنس مال الغني، خاصة وأن هناك قرائن تزكي قصد التعبد، منها «التنبيه على الأسنان في مراتب الحيوان في الزكوات والإعراض عن القيمة في الأصل»[335]. وأنه ذكر الشاة في خمس من الإبل رغم أنها ليست من جنسها، بالإضافة إلى ذلك فإن الباب، باب التعبد، والاحتياط في التعبد أولي.

وأيضاً فإن التعليل بسد الحاجة المستنبط من قوله ﷺ «في كل أربعين شاة شاة» يعود على الظاهر من الحديث بالإبطال، إذ ظاهره هو وجوب الشاة على التعيين «فإبراز معنى لا يوافق الحكم السابق إلى الفهم من اللفظ لا معنى له، لأن العلة ما يوافق الحكم، والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ، وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة»[336].

وأيضاً «فالجمع بين الظاهر، وبين التعبد ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات ـ لأن العبادات مبناها على الاحتياط ـ من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة»[337].

ورغم كل هذا فالذي يظهر أن الراجح هو ما ذهب إليه الحنفية، لأنهم عندما قالوا بقيمة الشاة لم يبطلوا النص بل عملوا به من جهتين: جهة الحكمة المستخلصة من الحديث، وجهة توسيع الواجب المنصوص عليه بالتخيير فيه بين اداء الشاة أو قيمتها، وكل ذلك لا يعد إبطالاً للنص[338].

---

(334) الحديث جزء من حديث الزهري عن سالم عن أبيه رواه أبو داود انظر نيل الأوطار 19/4.

(335) شفاء الغليل للغزالي ص 96.

(336) المستصفى 159/1 .

(337) المصدر نفسه 1/ 159.

(338) انظر المناهج الأصولية، د. فتحي الدريني ص 210.

ثم بالإضافة إلى ذلك فإن هناك من نصوص ما يؤيد ما ذهب إليه الأحناف، منها ما رواه الإمام البخاري من أن معاذاً قال لأهل اليمن: «ايتوني بخميس، مكان الذرة والشعير. أهون عليكم، وخير لأصحاب رسول الله ﷺ بالمدينة»[339] والخميس نوع من الثياب.

كذلك روى البخاري من حديث ثمامة «أن أنساً رضي الله عنه، حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له فريضة الصدقة التي أمر الله رسوله ﷺ، من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة، وليست عنده جذعة، وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له أو عشرين درهماً، ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة، وعنده الجذعة، فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين. . .»[340].

على أن الإمام الشافعي لم ينكر احتمال النص لأن يكون الباعث فيه على تعيين الشاة هو السهولة واليسر على الملاك لأنه ربما يكون هو الأكثر تواجداً في تلك البلاد أو يكون الباعث عليه، هو التحديد لمعيار مقدار الواجب «إذ القيمة تعرف بها (أي الشاة)، وهي تعرف بنفسها، فهي أصل على التحقيق، ولو فسر النبي عليه الصلاة والسلام كلامه، بذلك لم يكن متناقضاً، ولكان حكماً بأن البدل يجري في الزكاة»[341] بل الذي جعله يرد هذا التأويل، ويبطله، هو قصور الدليل العاضد، ولا شك أن ما رواه الإمام البخاري يكون دليلاً قوياً وعاضداً لهذا التأويل.

مقارنات:

تلك هي أقسام خفي الدلالة عند الجمهور، ولو تأملنا هذه الأقسام من حيث تراتبها في الخفاء، لوجدنا أن ما يمتاز به مدلول المؤول هو المرجوحية، وما تمتاز به مدلولات المجمل هو التساوي، وما يمتاز به المتشابه الحقيقي هو عدم الدلالة بالمرة أو عدم نصب الأدلة الهادية لمعرفة المراد منه من قبل المتكلم.

وبذلك يمكن القول: إن المجمل يشكل الحلقة الوسطى بين المؤول والمتشابه إذ المتشابه يمثل أقصى نقطة في الخفاء، فهو غير دال. . . أو دال ولكن لا سبيل إلى معرفة المراد منه. والمؤول يمثل أقرب نقطة إلى الظهور باعتبار أن مدلوله حتى ولو لم يكن هو

(339) مقدمة فتح الباري 15.
(340) صحيح البخاري 145/2.
(341) المستصفى 159/1.

الظاهر منه والحقيقة التي وضع لها، فإنه على كل حال معنى يعاضده دليل ويحتمله اللفظ.

بينما المجمل يكون بالرغم من توقع بيان المراد منه عندهم، إما عن طريق المتكلم أو عن طريق الاجتهاد، فإن تزاحم المعاني فيه وتواردها عليه بالتساوي قبل الوقوف على مبيناتها تجعله يشكل الحلقة الوسطى بينهما، لأن بيانه لا يعدو أن يكون مرجواً. إذ هو من جهة دال على معانٍ، ومن جهة فإن تلك المعاني يختلط فيها المراد بغير المراد.

ومن جهة أخرى فإن الأصوليين المتكلمين لما كانوا قد أعطوا للتأويل بعدين: بعداً وصفوه بالتأويل القريب، وبعداً وصفوه بالتأويل البعيد، كان المؤول في منطقة وسطى، يتجاذبه فيها واضح الدلالة وخفيها على السواء، لأن المؤول وإن كان «متضح الدلالة في المعنى الذي تؤول فيه، لأنه راجح فيه، إلا أن رجحانه لما كان بدليل منفصل، كان في اتضاح دلالته ليس كالظاهر»[342] ومن ثم مال بعض الأصوليين إلى دمجه مع واضح الدلالة، وبعضهم جعله نوعاً لجنس هو المتشابه[343].

والذي يظهر، أن التأويل إذا كان قريباً إلى الفهم ويدرك بأدنى تأمل، كان إدخاله مع أقسام واضح الدلالة أليق وأنسب، لأن مدلوله المرجوح يصبح قريباً إلى الفهم لقوة الدليل العاضد له، وإذا كان بعيداً لا يدرك إلا بالفكر المتعمق والفهم الثاقب، وقوة الدليل، كان إدخاله مع أقسام خفي الدلالة أنسب.

- ومن جهة ثالثة، فإنا إذا قارنا بين مصطلحات الحنفية في خفي الدلالة، وبين مصطلحات غيرهم، تبين لنا أن المجمل عند الجمهور باعتباره متردداً بين احتمالين فأكثر على السواء، وباعتبار أن بيانه كما يقع من المتكلم يمكن أن يقع من المجتهد عن طريق القرائن - يشمل في اصطلاح الحنفية: الخفي والمشكل والمجمل، باعتبار أن هذه المصطلحات يمكن تحديد المراد منها، إما عن طريق الشارع كما هو الأمر في المجمل عندهم، أو عن طريق الاجتهاد كما هو الأمر في الخفي والمشكل، «ان بيان المجمل عند الحنفية لا يكون إلا من المتكلم بالمجمل، ولا يكون بالقرائن، فلا يكون بيانه بالاجتهاد. وعند الشافعية يمكن بيان المجمل بالقرائن فيصح بيانه بالاجتهاد»[344]. كذلك يشملها المتشابه الإضافي، لأنه أكثر عمومية من المجمل، إذ هو يشمل المجمل كما يشمل

(342) مفتاح الوصول ص 93.

(343) انظر المناهج الأصولية ص 160والمحصول للإمام الرازي 82/1.

(344) سلم الوصول لشرح نهاية السول 508/2.

المنسوخ والظاهر والعام والمطلق[345].

أما المؤول الذي يحدد مجاله في الألفاظ القابلة لأن تصرف عن الحقيقة إلى المجاز، وفي الألفاظ العامة التي تصرف عن الاستغراق إلى التخصيص[346]، فلا يسمح باحتواء المجمل إلا إذا لم يبين بياناً شافياً كمصطلح الربا... ولا يسمح كذلك بدخول المشكل تحت مظلته لأن الاشكال قد يكون ناشئاً عن الاشتراك أو التعارض. وترجيح أحد هذه المعاني بقرائن خارجية ليس صرفاً للفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي. كذلك هو الأمر في الخفي، لأن الخفي يكون واضحاً في دلالته على معناه. والخفاء فيه إنما نشأ من تطبيقه على بعض أفراده لعارض، وذلك لا يصدق عليه مصطلح التأويل[347].

فالمؤول إذن عندهم قسم متمايز عن النص والظاهر، باعتبار أن النص والظاهر دالان على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي. والمؤول إنما يدل على معنى غير المعنى الوضعي بدليل. كتمايزه عن المجمل والمتشابه، لأن المجمل نوع من أنواع المتشابه، والمؤول كذلك نوع من أنواع المتشابه، والعلاقة بينهما إنما تتمثل في انتمائهما إلى جنس هو المتشابه. ولأن المتشابه جنس، والمؤول نوع ينتمي إليه، فالعلاقة بينهما قائمة على العموم والخصوص.

(345) الموافقات 86/3.
(346) المستصفى 157/1.
(347) انظر المناهج الأصولية 194.

الفصل الثالث

العناصر السياقية والمقامية

تمهيد:

بعد أن وقفنا على مفهوم الخطاب من حيث حقيقته وأقسامه وأنواعه ومضمونه وموضوعه، وبعد أن قمنا بتحليل الخطاب إلى عناصره اللغوية المكونة له، من مختلف المستويات، إن على مستوى الواضع للألفاظ، أو على مستوى المتكلم بها، أو على مستوى السامع لها، نكون قد قطعنا أشواطاً بعيدة في الاقتراب من الهدف الذي يسعى إليه الأصولي وهو «معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة»[1] التي هي الخطاب، لأنه ما دمنا قد حددنا مضمون الخطاب وموضوعه، وتعرفنا على نظم الخطاب، أو على اللسان الذي نزل به الخطاب من مختلف المستويات، «من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع»[2] ومن دلالته على مستوى الكلمات إلى دلالته على مستوى التركيب، نكون دون شك قد اقتربنا من الغاية.

أقول اقتربنا، لأنه ما دام قد تبين لنا من تحليل الخطاب، أن الألفاظ لا تثبت على معانيها التي وضعت لها، إذ للمتكلم الحق في أن يستعمل هذه الألفاظ فيما وضعت له، وأن يستعملها في غير ما وضعت له ـ وفق قوانين اللغة طبعاً ـ له الحق في أن يستعملها صريحة في التعبير عن مراده، أو يستعملها كناية عنه، إضافة إلى ذلك هناك ألفاظ واضحة في دلالتها، وهناك ألفاظ خفية في دلالتها، والوضوح درجات، والخفاء كذلك درجات أيضاً.

بتعبير آخر إذا كان للواضع الحق في تحديد أي معنى للفظ من غير اعتبار لأية علاقة بين اللفظ والمعنى. فإن للمتكلم الحق في أن يستعمل هذه الألفاظ في معناها الحقيقي

(1) المستصفى 5/1.
(2) المرآة 34.

الذي حدده لها الواضع، أو يستعملها في غير معناها الحقيقي وفق قانون محدد في أساليب اللغة يعرفه المتكلم كما يعرفه السامع، إذ في ظله يتم التواصل، مثلاً إذا كان الواضع قد حدد معنى للفظ العام يتمثل في الاستغراق والشمول، وحدد معنى لصيغة أفعل في الوجوب أو الإباحة، فإن المتكلم قد استعمل اللفظ العام تارة في العموم وتارة في الخصوص، واستعمل صيغة «أفعل» في ستة وعشرين معنى[3] منها الوجوب، والندب، والإرشاد، والتهديد، والتعجيز، والإكرام...

والأمر ليس قاصراً على صيغة العام، «أفعل» في اللغة، بل هو يشمل كما يقول الإمام الغزالي: «المجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول «أفعل» أنه للندب، أو الوجوب، أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء، وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال»[4] فكيف إذن تتم عملية فهم الخطاب، وكيف يحدد الأصوليون معنى عباراته في ضوء هذا الإشكال القائم؟ إشكال وضع الواضع، وتصرف المتكلم، والدلالة الاحتمالية لهذه الألفاظ؟.

هذا ما سنتعرض له في هذا الفصل حيث نبسط الحديث في العناصر السياقية والمقامية التي يكون دورها بالتأكيد في تحديد المعنى المراد أكثر فعالية من دور العناصر اللغوية التي تحدثنا عنها سابقاً. وسنقسم الحديث فيه إلى ثلاثة مباحث:

- مبحث في مفهوم السياق إجمالاً.
- ومبحث في أركان التخاطب أو السياق.
- ومبحث في ما يحيط بالخطاب.

المبحث الأول: في مفهوم السياق إجمالاً

قبل الحديث عن أركان السياق وما يتبعها مما يحيط بالخطاب في المبحثين الثاني والثالث نحدد مفهوم السياق في هذا البحث إجمالاً باعتباره يشمل كافة القرائن التي تساهم في عملية الفهم، لغوية كانت أم غير لغوية فنقول:

«إن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول واتفاقه

(3) جمع الجوامع بشرح المحلى 372/1.
(4) المستصفى 51/2.

مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته»[5] وبتعبير آخر لبعض اللسانيين «إن الكلمات التي تسبق لفظة ما، وتليها تحدد طريقة تفسيرها، ومن اليسير توسيع نطاق هذا المعنى ليشمل نصوص الكتاب بأكمله»[6]، ويقول في ضوء هذا التحديد للسياق ناصحاً «لا تقتبس شيئاً من، أو تعلق على أي شيء في كتاب، ما لم تكن قد قرأته من الغلاف إلى الغلاف» وقبله قال الإمام ابن حـزم. «والحديث والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»[7].

وينتقل في تفسيره للسياق من المستوى اللغوي إلى المستوى المقامي، فيقول: «ويمكن أن يتسع المعنى المألوف لكلمة سياق ليشمل الظروف التي تحيط بالكتابة أو القول» «وقد يتسع المعنى أخيراً ليشمل أي شيء يعود إلى ذلك العصر نراه مناسباً لتفسيره»[8].

وفي توضيح ما يلعبه السياق أو القرائن بمختلف أنواعها في تحديد المعنى المراد من الكلمات في النص، نسوق ما يقوله الإمام الغزالي. قال:

«ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة، إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[9] والحق العشر، وإما إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾[10] وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»[11] وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من

(5) تفسير المنار 1/ 22.

(6) مجلة: العرب والفكر العالمي ع 13 - 14 ربيع 1991 ص 17 مقال بعنوان: فلسفة البلاغة رتشاردز ترجمة ناصر حلاوي. وسعيد الغانمي.

(7) الأحكام لابن حزم 116/3.

(8) مجلة العرب والفكر العالمي ص 17 ع 13 - 14 ربيع 1991.

(9) سورة الأنعام 141.

(10) سورة الزمر 67.

(11) الحديث أخرجه مع اختلاف في الألفاظ الإمام مسلم في القدر رقم 356 والترمذي في القدر وقال عنه حديث حسن صحيح، والدارقطني في كتابه الصفات رقم 29.

الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً. وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتعين فيه القرائن»[12] كالعام والأمر والنهي عند الواقفية.

وبذلك يرسم لنا المنهج السليم الذي يجب أن يسلك للوقوف على مراد الشاعر من الخطاب الذي تستقل ألفاظه بالإفادة والتي لا تستقل فنرى من خلال نصه هذا.

أن من الخطاب ما يكون «تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة» كافياً في تحديد المعنى المراد، وذلك عندما ينعدم الاحتمال، ويكون الخطاب عبارة عن نص لا يحتمل التأويل «أصلاً لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه، لا يحتمل الستة ولا الأربعة» [13].

وإن منه ما تلعب فيه القرائن دوراً أساسياً يتجاوز دلالة الألفاظ المعجمية في تحديد المعنى المراد، إذ ما دام المتكلم يملك من الحرية ما يكفل له الانتقال باللفظ الخاص من الخصوص إلى العموم وباللفظ العام من العموم إلى الخصوص، وما دامت دلالة الألفاظ ليست كلها قطعية، فإن الدلالة المعجمية للألفاظ تبقى قاصرة عن تحديد المعنى المراد.

بتعبير آخر للإمام الغزالي، يلاحظ فيه عملياً كيف يستفاد من السياق بنوعيه: اللغوي والمقامي في تحديد المعنى المراد من هذه الآية في سورة الجمعة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾[14] يقول: «إنما نزلت وسيقت لمقصد وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع ـ لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام ـ يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به، لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتضِ ذلك فساداً، ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال، وكل شاغل عن السعي، لفهم العلة»[15] .

(12) المستصفى 149/1.

(13) المستصفى 157/1.

(14) سورة الجمعة 9.

(15) شفاء الغليل 51 وما بعدها.

ويوضح الدكتور تمام حسان ما يراد بالقرائن التي تحيط بالكلمة، والتي أطلق عليها كلمة سياق فيذكر:

إن «السياق كالطريق، لا بدّ له من معالم توضحه، ولا شك أن مباني التقسيم، وما تبدو فيه من صيغ صرفية وصور شكلية، وكذلك مباني التصريف مع ما تبدو به من لواصق مختلفة، تقدم قرائن مفيدة جداً في توضيح منحنيات هذا الطريق، ولكن السياق حتى مع وضوح الصيغ واللواصق، يظل بحاجة إلى الكثير من القرائن الأخرى التي تتضح بها العلاقات العضوية في السياق بين الكلمات»(16).

ثم يحدد مباني التقسيم في: الاسم، والصفة، والفعل، والضمير، والظرف، والأداة، كما يحدد مباني التصريف: في التكلم والخطاب والغيبة، وفي الافراد والتثنية والجمع، وفي التذكير والتأنيث، وفي التعريف والتنكير. ثم يقول: «وهذه المعاني (أي معاني التصريف) لا يعبر عنها بالصيغ الصرفية ولا بالصور الشكلية المختلفة، ولكن يعبر عنها بواسطة اللواصق والزوائد»(17) مثل الضمير المتصل، وحروف المضارعة، وتاء التأنيث، والألف واللام في التعريف.

أما القرائن الأخرى فيقسمها إلى قرائن حالية وقرائن مقالية:
أما القرائن المقالية فتتنوع إلى نوعين: قرائن معنوية وقرائن لفظية.
والقرائن المعنوية هي: الإسناد، والتخصيص، والنسبة، والتبعية، والمخالفة.

والقرائن اللفظية هي: الإعراب، والرتبة، والصيغة، والمطابقة، والربط، والتضام، والأداة، والتنغيم.

وهذه القرائن تعمل متضافرة كلها للكشف عن المراد من النص، وهي تنتجه «لا كما يأتي حاصل الجمع من اجتماع مفردات المعدودات (أي القرائن) بل كما يأتي المركب الكيماوي من عناصر مختلفة أي أنه إذا صح أن تسمى مفردات القرائن عند إرادة التحليل، فإن الاستعمال اللغوي لا يعرف من أمر ذلك شيئاً، ولا يعرف إلا قرينة كبرى واحدة يسميها «وضوح المعنى» ويسميها اللغويون «أمن اللبس»(18) «أمن اللبس» غاية لا يمكن التفريط فيها، لأن اللغة الملبسة لا تصلح واسطة للإفهام والفهم»(19).

(16) اللغة العربية مبناها ومعناها 134.
(17) المصدر نفسه 134.
(18) اللغة العربية مبناها ومعناها 232.
(19) المرجع نفسه 233.

تلك هي القرائن اللغوية التي تستعمل في سياق النص من طرف المتكلم كعاملات هادية إلى المعنى المراد، ولكن هذه القرائن إن لم تصحبها معرفة بالمتكلم المنتج للخطاب، وبالمستمع الموجه إليه الخطاب، وبالظروف الاجتماعية التي تحيط بالخطاب. . .وبيئة الخطاب يظل فهم المستمع قاصراً عن تحديد المعنى المراد من الخطاب، لأن المعنى «كل مركب من مجموعة من الوظائف اللغوية، بالإضافة إلى سياق الحال غير اللغوي. . . ويشمل سياق الحال عناصر كثيرة تتصل بالمتكلم والمخاطب والظروف الملابسة والبيئة»[20].

وهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل في المبحثين التاليين:

المبحث الثاني: في أركان التخاطب

نتطلق في تبيان هذه الأركان، وما تلعبه من دور في تحديد المعنى المراد من قولة للإمام الشاطبي، وهي «أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم الكلام فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»[21].

أ ـ أما من جهة علاقة لغة الخطاب بالقرائن، فإننا نجد خير من يحدد لنا ملامح تلك العلاقة هو الإمام الغزالي، حيث يذكر في نص سابق لنا قريباً: إن الخطاب إن كانت دلالة ألفاظه قطعية، كان «تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة» كافياً في تحديد المعنى المراد، وإن كانت دلالتها ظنية، بأن كان مجملاً أو مجازاً أو عاماً. . . فإن المعول عليه في تحديد المعنى المراد منها، إنما هو القرائن بمختلف أنواعها.

يقول: «ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ. والقرينة، إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾[22] . والحق العشر. وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿والسماوات مطويات بيمينه﴾[23] وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من

(20) دراسة المعنى عند الأصوليين 214.
(21) الموافقات 347/3.
(22) سورة الأنعام 141.
(23) سورة الزمر 39.

أصابع الرحمان»[24]. واما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حتى توجب علماً ضرورياً يفهم المراد أو توجب ظناً، وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتعين فيه القرائن»[25].

ولا يقال إن هذه القرائن تابعة للفظ، لأنه لا أحد يسلم «ان حركة المتكلم وأخلاقه وعاداته وأفعاله وتغير لونه وتقطيب وجهه وجبينه وحركة رأسه، وتقليب عينيه تابع للفظه بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية» مثل «فعل المتكلم فإنه إذا قال على المائدة: هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار المالح»[26]. ومثل قصد الاستغراق من اللفظ العام، فإنه يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو»[27]. ومثل الاستفهام فإنه لفظ واحد ويدخله معانٍ أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك.

والأمر كذلك يقال في الأوامر والنواهي فإنها «من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء. والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض. فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني، والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع؟ وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ. وإلا صار ضحكة وهزءة، الا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب. وفلانة بعيدة مهوى القرط. وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك

(24) الحديث أخرجه مع اختلاف في الألفاظ الإمام مسلم في القدر رقم 365 والترمذي في القدر وقال عنه حديث حسن صحيح.

(25) المستصفى 149/1.

(26) المصدر نفسه 15/2.

(27) المصدر نفسه 15/2.

بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه»[28].

ويقول في موضع آخر من الموافقات: «كل خصلة أمر بها أو نهى عنها مطلقاً من غير تحديد ولا تقدير، فليس الأمر أو النهي فيها على وزان واحد في كل فرد من أفرادها، كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد، وأخذ العفو من الأخلاق، والإعراض عن الجاهل، والصبر والشكر، ومواساة ذي القربى والمساكين...»[29] إلى غير ذلك من المأمورات التي بلغ بها ثلاثا وسبعين خصلة، ليعود إلى المنهيات فيسرد منها واحداً وتسعين خصلة، مثل «الظلم والفحش، وأكل مال اليتيم، واتباع السبل المضلة، والإسراف والإقتار والإثم...»[30] ليختم ذلك بإرجاع كل من المأمورات والمنهيات في القرآن الكريم إلى ضربين:

- ضرب جاءت فيه الأوامر والنواهي على العموم والإطلاق في كل شيء وعلى كل حال، ومن ثم فهي على وزان واحد ظاهراً، ولكنها «بحسب كل مقام وعلى ما تقتضيه شواهد الأحوال في كل موضع لا على وزان واحد ولا على حكم واحد»[31] مثل الإحسان في قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾[32] فإنه ليس مأموراً به أمراً جازماً في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات، فإحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، كذلك يقال في إحسان القتلة في قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فاحسنوا القتلة»[33].

والأمر كذلك في العدل فإنه لا يصح أن يقال إنه أمر إيجاب أو ندب بإطلاق، بل يفصل الأمر فيه، ومن أجل هذا قيل: إن الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة، ليست على وزان واحد، بل منها ما يكون من الفرائض أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات أو من المكروهات في المنهيات، لكنها وكلت إلى أنظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور»[34].

(28) الموافقات 153/3.
(29) الموافقات 135/3.
(30) الموافقات 136/3.
(31) الموافقات 138/3.
(32) سورة النحل 90.
(33) الحديث رواه في الجامع الصغير عن أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربع.
(34) الموافقات 142/3.

ـ وضرب تأتي فيه الأوامر والنواهي في أقصى مراتبها «من حيث كان الحال والوقت يقتضي ذلك»[35] مثل قوله تعالى: ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾[36]، وقوله تعالى: ﴿إن تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه لكم ويغفر لكم﴾[37]. ومع ذلك يكون للعقل مجال من النظر فيها، إذ بتنصيص الخطاب على تلك الغايات يكون قد نبه بها على ما هو دائر بين طرفيها، فينظر العقل «فيما بينهما بحسب ما دله دليل الشرع، فيميز بين المراتب بحسب القرب والبعد من أحد الطرفين، كي لا يسكن إلى حالة هي مظنة الخوف لقربها من الطرف المذموم، أو مظنة الرجاء لقربها من الطرف المحمود، تربية حكيم خبير»[38].

ب ـ المخاطب: ذاك من جهة الخطاب، أما من جهة المخاطب، فإن الباحث في الخطاب لما كان لا يستطيع الانفلات من هيمنة المتكلم، واستحضاره في ذهنه وهو يتابع عملية الفهم، لأن المتلقي دوماً يسائل نفسه: ماذا يريد المتكلم، أن يقول؟ وهو إن لم يعرف المتكلم «بحسب أحواله من قصده وإرادته، واعتقاده، وغير ذلك من الأمور الراجعة إليه حقيقة أو تقديراً»[39] لا يستطيع أن يفهم مراده، لأن دلالات الألفاظ أكثرها لا يستقل بالإفادة، فقصد الاستغراق من اللفظ العام مثلاً إنما «يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان. وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم انه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو»[40].

ومن ثم كانت المعرفة بالذات العلية عن طريق المعرفة بصفاتها التي تحدث عنها القرآن الكريم، والسنّة النبوية الشريفة، وعن طريق آثارها المتمثلة في إعجاز النظم القرآني من جهة، والكون ونظامه البديع من جهة أخرى، أمراً ضرورياً لمعرفة المراد من خطابه تعالى، لأن من شأن ذلك أن ينعكس على المجتهد في تحديد المراد من الخطاب

(35) الموافقات 140/3.
(36) سورة الحشر 9.
(37) سورة التغابن 17.
(38) الموافقات 3/ 140.
(39) سر الفصاحة 44.
(40) المستصفى 15/2.

الصادر منه تعالى، إذ بمعرفة أنه ﴿ليس كمثله شيء﴾[41] وأنه ﴿نور على نور﴾[42] وأنه ﴿نور السموات والأرض﴾[43] وأنه ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾[44] وبمعرفة صفاته التي تحدث عنها القرآن الكريم: لطيف، خبير، بصير، عليم، حكيم، مريد، فعال لما يريد... وبمعرفة آثاره المتمثلة في هذا الكون العجيب، وفي هذا الحيوان المستحدث من جماد ـ ندرك من كل ذلك أن «من مقتضى كماله، وكمال أسمائه وصفاته، أنه يمتنع من إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادة النظير بإرادة نظيره ومثله وشبهه، وعلى كراهة الشيء بكراهة مثله ونظيره ومشبهه، فيقطع العارف به وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا ويحب هذا ويبغض هذا»[45].

فبمعرفة «حكمة الرب وكمال أسمائه وصفاته ورحمته» توصلت أم المؤمنين خديجة إلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، لأن من كان بمنزلته لا يخزيه الله ولا يسلط عليه الشيطان.

والصحابة كانوا يستدلون على إذن الله تعالى في الأفعال وإباحته لها بإقراره وعدم إنكاره عليهم زمن الوحي، يقول ابن القيم: «وهذا استدلال على المراد بغير لفظ بل ربما عرف من موجب أسمائه وصفاته، وأنه لا يقر على باطل حتى يبينه»[46].

ويرى الإمام الشاطبي أيضاً أن «أصل التخلق بصفات الله والاقتداء بأفعاله»[47] أصل من أصول الاجتهاد، بعد أن يمهد له بأن هناك قسماً من علوم القرآن «مأخوذ من عادة الله تعالى في إنزاله، وخطاب الخلق به، ومعاملته لهم بالرفق والحسنى، من جعله عربياً يدخل تحت نيل إفهامهم مع أنه المنزه القديم، وكونه تنزل لهم بالتقريب والملاطفة والتعليم في نفس المعاملة به، قبل النظر إلى ما حواه من المعارف والخيرات. وهذا نظر خارج عما تضمنه القرآن من العلوم».

ويؤسس على هذا الأصل قواعد أصلية، وفوائد فرعية ومحاسن أدبية، منها عدم

---

(41) سورة الشورى 11.

(42) سورة النور 35.

(43) سورة النور 35.

(44) سورة الأنعام 103.

(45) أعلام الموقعين 218/1.

(46) أعلام الموقعين 219/1.

(47) الموافقات 377/3.

المؤاخذة قبل الإنذار الذي استفاده المجتهد من أخباره تعالى عن نفسه بقوله: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[48].

ومنها ترك الأخذ من أول مرة بالذنب، والحلم عن تعجيل المعاندين بالعذاب رغم جحودهم بعد أن وضح البرهان، من قوله تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾[49].

ومنها تحسين العبارة بالكناية ونحوها في المواطن التي يحتاج فيها إلى ذكر ما يستحي من ذكره في عادتنا، كقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[50] وقوله سبحانه: ﴿كانا يأكلان الطعام﴾[51] وقوله تعالى: ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾[52] إلى آخر ما ذكر.

ـ وكانت المعرفة بشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام باعتباره مخاطباً ومخاطباً في آن معاً، عن طريق ما جاء في القرآن الكريم الذي تحدث كثيراً عن صفاته وأخلاقه، وعن طريق ما جاء في كتب السيرة الجادة كسيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري... من الأمور اللازمة لمعرفة الخطاب الشرعي، لأن «السيرة النبوية ليست سوى عمل تطبيقي، يراد منه تجسيد الحقيقة الإسلامية كاملة في مثلها الأعلى محمد ﷺ»[53] و «ان سيرة رسولنا ﷺ، تجربة غنية بأحداثها زاهرة بدلالاتها، متنوعة بمعطياتها: حركية، وسياسية، وعسكرية، وشخصية، وفقهية، وروحية، وواقعية، وغيبية، وعقيدية، وحضارية»[54]. إن مواقف هذه الشخصية الغنية من شأنها أن تلقي أضواء كاشفة على معاني الخطاب وبخاصة تلك التي جسدها الرسول ﷺ، بواقع حيوي، من مواقفه التاريخية لأن العقيدة في القرآن الكريم، وما جاء به للعالم من قيم ونظم، كل أولئك سلوك عملي، فالعقيدة سلوكية قيمية، والسلوك عقدي قيمي، إذ لا فصل. ومواقف الرسول ﷺ سلوكية، بما هو مظهر عملي لمقتضى العقائد والمبادىء والنظم، أو قل للمفاهيم، وهذا معنى قول السيدة عائشة رضي الله عنها حين سئلت عن خلق الرسول ﷺ، فقالت: كان خلقه القرآن «ولا ريب أن أخلاقه منطلقات مواقفه»[55].

(48) سورة الإسراء 15.
(49) سورة النحل 1.
(50) سورة النساء 43.
(51) سورة المائدة 75.
(52) سورة النساء 43.
(53) فقه السيرة للدكتور محمد الغزالي 28.
(54) دراسة السيرة للدكتور عماد الدين الخليل 6.
(55) مجلة التراث العربي السورية ع 13. 14. ص 23 مقال للدكتور فتحي الدريني بعنوان: الإمام الطبري ومنهجه العلمي في التفسير.

ـ وأيضاً فللأهمية المعرفة بالمخاطب ضبط الأصوليون الأمة المخاطبة بتبيان من يتولى الخطاب منها فذكروا تبعـاً لما تفرضه كل مسألة من النظر[56].

إن النظر إن كان في دليل الحكم كان الذي يتولاه هم علماء الشريعة وفقهاؤها ممن توافرت فيهم شروط معينة لخصوها في «الاجتهاد والاستقامة في الدين عملاً واعتقاداً»[57].

وإن كان النظر في تحقيق مناطِ الحكم، كان الذي يتولى اتخاذ القرار المناسب، إنما هم «أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون وإدراك المصالح والغيرة عليها»[58] أو بتعبير آخر للشيخ رشيد رضا، هم «كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة، ومـديرو الجمعيـات والشركات وزعماء الأحزاب ونابغو الكتاب والأطباء والمحامين الذين تثق بهم الأمة في مصالحها وترجع إليهم في مشكلاتها حيث كانوا»[59] لأن «شؤون الأمة متعددة بتعدد عناصر الحياة، وأن الله قد وزع الاستعداد الإدراكي على الأفراد حسب تنوع الشؤون، وصار لكل شأن بهذا التوزيع رجال هم أهل معرفته، ومعرفة ما يجب أن يكون عليه»[60].

هؤلاء الرجال هم «أولو الأمر من الأمة» وهم الذين يجب على الأمة أن تعرفهم بآثارهم وتمنحهم ثقتها، وتنيبهم عنها في نظمها وتشريعها، والهيمنة على حياتها، وهم الوسيلة الدائمة في نظر الإسلام لمعرفة ما تسوس به الأمة أمورها، مما لم يرد من المصادر السماوية الحاسمة، وأخيراً هم «أهل الإجماع» الذين يكون اتفاقهم «حجة» يجب النزول عليها والعمل بمقتضاها، ما دام الشأن هو الشأن، والمصلحة هي المصلحة، حتى إذا ما تبدل الشأن وتغير وجه المصلحة بتغير المقتضيات الحافة بموضوع النظر، كان عليهم أو على من يخلفهم إعادة النظر على ضوء ما جد من ظروف ومقتضيات. وحل الاتفاق اللاحق محل الاتفاق السابق، وكانت الأمة في الحالين خاضعة لما أمرها الله بطاعته. فقد أقام من رحمته رأي أولي الأمر فيما ترك التشريع العيني فيه، مقام تشريع كتابه وتشريع رسوله فيما وردا فيه، وسوى بين الثلاثة «كل في دائرته» في عموم وجوب الطاعة والامتثال»[61].

(56) يقول الإمام الشاطبي «كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم ونظر في مناطه...» الاعتصام 161/2.

(57) كشف الأسرار 237/3 انظر بسط هذه الشروط في كشف الأسرار، ومفاتيح الغيب 205/7 والرسالة 509.

(58) الإسلام عقيدة وشريعة 463.

(59) تفسير المنار 198/5.

(60) الإسلام عقيدة وشريعة 463.

(61) الإسلام عقيدة وشريعة 463.

وذلك لأن تحقيق «المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي وبغير دليل»[62] لأن المقصود من هذا الاجتهاد، إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه» [63].

ج ـ **المخاطب**: وأما من جهة المخاطب فإن المتكلم لما كان لا يتأتى له أن يغفل المخاطب وهو يبدع الخطاب أو يتحدث به إليه «أنا لا أحسن أن أكلم إنساناً في الظلمة»[64] وجدنا المخاطب يتنوع في الخطاب وتتنوع الأحكام تبعاً لتنوعه، فهو أحياناً صحيح معافى، وأحياناً مريض أو مسافر، وأحياناً مجاهد قادر، وأحياناً قادر على الجهاد ولكنه متبلد ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثاقلتم إلى الأرض﴾[65]، وأحياناً منافق، وأحياناً أمة بكاملها، وأحياناً جنس الناس ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾[66] وأحياناً نوع من هذا الجنس ﴿يا بني إسرائيل﴾[67] وأحياناً فرد بعينيه ﴿يا نوح إهبط بسلام﴾[68].

ووجدنا الخطاب أحياناً مقضباً موجزاً تكثر محذوفاته، وأحياناً مرسلاً، فيه إطناب، وما ذلك إلا لتنوع علم السامع بالأشياء التي يتحدث عنها الخطاب، كخطاب الله الذي نزل بمكة وخطابه الذي نزل بالمدينة.

كل ذلك يجسد لنا ضرورة المعرفة بالمخاطب لمعرفة الخطاب، بل لأهمية المخاطب لم يتصور الأصوليون وجود خطاب بدونه، حيث ناقشوا غياب المخاطب، سواء منهم أولئك الذين ذهبوا إلى أن المراد من الخطاب هو الكلام النفسي الأزلي أو، أولئك الذين ذهبوا إلى أن المراد منه هو الملفوظ والمكتوب في المصاحف والمقروء بالألسنة، لأنه بالنسبة للفريق الأول يكون معدوماً لا وجود له في الأزل، وبالنسبة للثاني يكون قاصراً على الصحابة رضوان الله عليهم. إذ هم الذين كانوا موجودين ساعة نزول الخطاب، وغيرهم من الأجيال المتتالية ما زال لم يوجد بعد، علماً بأن الخطاب موجه للبشرية قاطبة من مبعث محمد ﷺ إلى أن تنتهي دار التكليف.

---

(62) الاعتصام 161/2.
(63) الموافقات 165/4.
(64) الخصائص لابن جني 247/1.
(65) سورة التوبة 38.
(66) سورة فاطرة 35.
(67) سورة البقرة 40.
(68) سورة هود 48.

ولم يشعروا بالاطمئنان إلا بإجابات عن هذا الإشكال ارتاحت لها نفوسهم من بينها:

أن كلام الله النفسي أو الملفوظ، إنما سمي خطاباً بحسب دلالته على المعنى، إذ أن دلالة الكلام على ما يدل عليه، صفة لازمة للكلام، لا تقبل الانتفاء ولا التجدد بلا فرق في ذلك بين الكلام النفسي. . . والكلام اللفظي. . . بل الذي يتجدد هو البعثة، ووجود المكلف مستجمعاً شرائط التكليف»[69] بمعنى أن المخاطب بعدما كان مخاطباً بالقوة قبل البعثة، يصبح مخاطباً بالفعل أثناء البعثة وبعدها لوجود المخاطب ووجود ما يدل من القرائن على أنه خطاب لكافة الاعصار[70].

بل رأوا أن علم الله الشامل لكل الأزمنة من الأزل إلى الأبد يجعل الماضي والحاضر والمستقبل، بالنسبة إليه تعالى سواء، فتكون جميع الأزمنة بالقياس إليه تعالى كالحاضر وبذلك ينعدم التراتب الزمني الذي من أجله قيل إن الخطاب مجاز «فيخاطب الله كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره»[71] ويضرب أبو البقاء الكفوي مثالاً يقرب به الأمر إلى الإفهام، فيذكر أن المرء حين يكتب رسالة إلى شخص، يذكر فيها أنه أرسل إليه فلاناً، بالرغم من أن الإرسال لم يتم بعد، ثم يخاطبه وكأنه ماثل أمامه، فيقول له: إفعل هذا الآن، وإفعل هذا غداً، كما فعلت مثيله من قبل «ولا شك أن المضي والحضور والاستقبال، إنما هو بالنسبة إلى زمان الوجود المقدر من هذا المخاطب، لا بالنسبة إلى زمان المتكلم»[72].

- ولأهمية المعرفة به أيضاً ضبط الأصوليون شخصيته بشروط تتمثل في العقل والاستطاعة لأنهم رأوا أنه لا يكون مؤهلاً لأداء ما يتضمنه الخطاب، أو بعبارة أخرى «لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً» [73] إلا بقدرتين: قدرة فهم الخطاب، وهي العقل، وقدرة العمل به وهي بالبدن، والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين، لكن فيه استعداد، أن يوجد فيه كل واحد منهما شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال. فقبل البلوغ إلى درجته كانت كل واحدة قاصرة، كما في الصبي غير العاقل، أو إحداهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ. وقد تكون إحداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه، فإنه قاصر العقل كما في الصبي، وإن كان قوي البدن»[74].

(69) سلم الوصول لشرح نهاية السول 53/1.
(70) المستصفى 25/2.
(71) الكليات لأبي البقاء الكفوي 286/2.
(72) المرجع نفسه.
(73) المرآة 591.
(74) المرآة 595.

المبحث الثالث: في ما يحيط بالخطاب

لا يكتفي علماء الشريعة بالدراسات الجادة المتعلقة بلغة الخطاب وبالمخاطب والمخاطب باعتبارها جميعاً تشكل ركائز أساسية لوجود التخاطب، حيث كان المخاطب مبدعاً للخطاب ومنشئاً للأحكام. وكان المخاطب متلقياً للخطاب ومكلفاً بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وكان التواصل إنما يتم بلغة الخطاب، بل يتجاوزون تلك الدراسات التي كانت ولا تزال شاهدة على ما أبدعه علماء الكلام، وعلماء الفقه (نظرية الأهلية) فيها، إلى دراسات أخرى تتعلق بما يحيط بالخطاب، من قضايا دينية وثقافية وقيم أخلاقية، ونظم اجتماعية وسياسية وغيرها، لا تقل أهمية في إلقاء الأضواء على فقه المراد من الخطاب عن الأركان التي تحقق التخاطب، وذلك لصلتها به القريبة، أو البعيدة ظاهراً كما سنرى.

وسننطلق في هذه الدراسة، دراسة ما يحيط بالخطاب، من تقسيم للأستاذ أمين الخولي الذي نظر إليها من مستويين[75]:

ـ مستوى خاص قريب إلى الخطاب، وهو ما يرجع إلى ثبوت النص وضبطه، ببيان تاريخ ظهوره وأدوار جمعه المختلفة، وكتابته، وأسباب نزوله، وقراءته.. وغير ذلك مما أطلق عليه علماء الشريعة منذ القرن السادس الهجري، مصطلح علوم القرآن[76].

ـ ومستوى عام بعيد عن الخطاب ظاهراً، ولكنه لازم لفهمه فهماً سليماً دقيقاً، وهو ما يرجع إلى المعرفة بالبيئة العربيـة المادية: «أرضها، بجبالها، وحرارها، وصحاريها، وقيعانها. وسمائها بسحبها ونجومها وأنوائها، وجوها: بحره وبرده وعواصفه، وأنسامه. وطبيعتها: بجذبها وخصبها، وقحلها، أو نمائها، ونباتها وشجرها»[77].

والمعرفة كذلك بالبيئة العربية المعنوية: «بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، أو عقيدة بأي لون تلونت... وفنون مهما تتنوع... وأعمال مهما تختلف وتتشعب»[78].

ـ أما وجه ضرورة المعرفة بالمستوى الأول، فيتبين من خلال خوض المفسرين فيه

---

(75) انظر مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب من ص 307 إلى 312.

(76) كذلك يقال في علوم الحديث بالنسبة لخطاب الرسول عليه الصلاة والسلام.

(77) مناهج تجديد 310.

(78) مناهج تجديد 310.

في مقدمات تفاسيرهم، إذ لولا شعورهم بضرورته، ما خاضوا فيه، وما افتتحوا تفاسيرهم به، بل نجد حتى من أفرده بالدراسة والتأليف وأطنب فيه بتعداد أنواع كثيرة يصرح بأنه مقدمة للتفسير، ومدخل له ليس إلا. فهذا الإمام السيوطي في مقدمة كتابه الإتقان في علوم القرآن يقول: «وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذي شرعت فيه، وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية. وتقريب الدراية، ومن الله استمد التوفيق والهداية[79] لأنهم رأوا جميعاً أن مثل هذه الدراسة القريبة من الخطاب «ما ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدراسة التفسير من لم ينل حظه»[80] منها:

ـ بيان ذلك في القراءات مثلاً أنهم رأوا من جملة ما رأوا فيها أنها سماعية لا أثر لاجتهاد البشر فيها، وأن الفوائد من هذا الاختلاف في القراءة كثيرة، منها التيسير على الأمة، إذ كانت عبارة عن قبائل متفرقة في لهجاتها ونبرات أصواتها، وطريقة الإداء... والعمل على توحيدها بنزول القرآن بلسان قريش الذي ينتظم كثيراً من مختارات ألسنة القبائل، نتيجة اختلافها إلى مكة في مواسم الحج وأسواق العرب، لأن «وحدة اللسان العام من أهم العوامل في وحدة الأمة، خصوصاً أول عهد بالتوثب والنهوض»[81].

إضافة إلى ذلك فإن اختلاف القراءات كثيراً ما يبين حكماً من الأحكام[82] وبذلك يكون «تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات»[83].

والأمر كذلك يقال بالنسبة للمعرفة بالمكي والمدني وغيره، إذ من خلاله نعرف زمن الخطاب ومكان الخطاب، فنتبين الناسخ من المنسوخ عند تعارض آيتين في نظرنا، ونتبين تاريخ التشريع وتدرجه الحكيم بوجه عام[84].

وقد ضرب علماء الشريعة في هذا بسهم وافر في بيان جهات نزوله وزمانه، حيث بينوا ما نزل من القرآن الكريم بمكة وما نزل منه بالمدينة، وما نزل بالجحفة وما نزل ببيت المقدس وبالطائف وبالحديبية، وما نزل ليلاً وما نزل نهاراً...» قال ابن العربي في كتابه الناسخ والمنسوخ: الذي علمناه على الجملة من القرآن أن منه مكياً ومدنياً، وسفرياً

(79) الاتقان في علوم القرآن 8/1.
(80) مناهج تجديد 309 .
(81) مناهل العرفان 140/1.
(82) انظر مناهل العرفان 140/1 وما بعدها.
(83) مناهل العرفان 142/1.
(84) انظر مناهل العرفان 188/1.

وحضرياً، وليلياً ونهارياً، وسمائياً وأرضياً، وما نزل بين السماء والأرض، وما نزل تحت الأرض في الغار»[85].

وأما وجه ضرورة المعرفة بالبيئة بوجهيها المادي والمعنوي، فيكفي أن يقال في الوجه المادي إننا «ما دمنا نذكر الحجر والأحقاف، والأيكة، ومدين، ومواطن ثمود، ومنازل عاد، ونحن لا نعرف من هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة، فما ينبغي أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها، ولأهلها، أو إننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية، ولا الحكمة، ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة»[86].

ويكفي أن يقال إجمالاً بالنسبة للبيئة المعنوية إن القرآن فيها قد جمع وكتب وقرىء وحفظ وعاش، وفيها نزل بلغة أهلها وخاطبهم أول من خاطب «إليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها وإبلاغها إلى شعوب الدنيا»[87] بالإضافة إلى ذلك «فروح القرآن عربية ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي «قرآناً عربياً غير ذي عوج». والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، وذلك المزاج العربي والذوق العربي»[88] رغم ما له من معانٍ ومرام إنسانية اجتماعية خالدة.

ومن ثم فالباحث إن هو لم يقف على عادات العرب في الجاهلية وأحوالهم الاجتماعية وتاريخهم وأديانهم، لن يستطيع فهم معاني القرآن ولا النفاذ إلى مغازيها، بل لن يستطيع إدراك «الأثر العظيم الذي حققه كتاب الله في تغيير حياة العرب وإبطال الفاسد من عاداتهم وصياغتهم صياغة جديدة، جعلتهم قادة الدنيا وسادة للعالم»[89].

ومن هنا يفهم لماذا توجهت همم كثير من الباحثين إلى التأليف في مثل هذه القضايا قديماً وحديثاً فهذا ابن قتيبة يؤلف كتاباً في الميسر والقداح. وهذا غيره يؤلف في أيمان العرب في الجاهلية وهذا الأستاذ محمود شكري الألوسي يؤلف كتاباً في ثلاثة أجزاء يحمل عنوان «بلوغ الأرب في أحوال العرب»[90] بالإضافة إلى ذلك هناك الموسوعات الكبيرة كالأغاني والعقد الفريد. . . .

---

(85) الاتقان في علوم القرآن 11/1.

(86) مناهج التجديد ص 311.

(87) مناهج تجديد 310.

(88) مناهج تجديد 310.

(89) بحوث في أصول التفسير للدكتور محمد بن لطفي الصباغ ص 187.

(90) انظر ما ألف في هذا الميدان المرجع السابق، والفهرست لابن النديم ص 147.

ـ وفي بيان أهمية المعرفة بالبيئة نجد الإمام الشاطبي يذكر أن من بين أنواع المقاصد الشرعية «قصد وضع الشريعة للإفهام»[91] ركز في بيان هذا القصد على كثير من خصوصيات تلك البيئة التي يجب أن تفهم الشريعة في ظلها.

ومن بين ما ركز عليه ما كان للعرب من علوم يهتمون بها كعلم النجوم وما يختص به من الاهتداء في البر والبحر ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾[92] وعلم الأنواء وأوقات نزول المطر، وإنشاء السحاب وهبوب الرياح المثيرة ﴿هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشىء السحاب الثقال ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال﴾[93] ومثل علم الطب. . . والتفنن في علم البلاغة والخوض في وجوه الفصاحة، والتصرف في أساليب الكلام الذي هو أعظم منتحلاتهم، ومن ثم تحداهم القرآن الكريم فيه، ومثل ضرب الأمثال الذي قال الله فيه ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل﴾[94].

ثم هناك مكارم الأخلاق التي جاءت على ضربين: ضرب كان مألوفاً وقريباً من المعقول المقبول وهو ما خوطبوا به في ابتداء الإسلام. وضرب كان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة وهو ما أخر إلى أن رسخوا في الإسلام حتى كان من آخر ما حرم الربا[95].

بعد سرده لهذه العلوم التي كانت متعارفة لدى العرب قال: «إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم (أي الرياضيات) والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها»[96] رغم عدم ضرورة هذه العلوم في عملية الفهم في نظره بدليل «أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن يلونهم، كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما تقدم (أي من العلوم التي عددها والتي كانت متواجدة عندهم) وما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك، ولو كان لهم في ذلك خوض

(91) الموافقات 64/2.
(92) سورة الأنعام 97.
(93) سورة الرعد 12.
(94) سورة الروم 58.
(95) الموافقات 2/ 77.
(96) الموافقات 79/2.

ونظر، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن. فدل على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا»[97].

ولكن الدكتور عبد الله دراز وغيره يرى أنه ليس بلازم أن يكون القرآن مجارياً لما عند العرب، فيصحح صحيحه أو يزيد عليه أو يبطل باطله. كل ذلك تكلف لا داعي إليه في هذا المقام لأن الرسول بعث بالكتاب ليخرج الناس كافة من الظلمات إلى النور بتعليم ما لم يعلموا وتصحيح ما أخطأوا فيه، وتوجيه همتهم وعقولهم إلى ما فيه إصلاحهم بالعلم والعمل، سواء أكان لهذا كله أصل عند العرب أم لم يكن له أصل»[98] .

كذلك يرى الشيخ محمد رشيد رضا أن القرآن «أجمل الكلام عن الأمم وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عمن أحاط بكل شيء علماً. وأمرنا بالنظر والتفكر والسير في الأرض لنفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاءً وكمالاً، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة في ظاهره. لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة»[99].

وللتدليل على عدم مجاراة القرآن الكريم لما كان معروفاً لدى العرب من علوم ومعارف من جهة، وأن السلف الصالح لم يكونوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه كما يرى الشاطبي من جهة أخرى. نلفت النظر إلى ما جاء في درس من الدروس الحسنية الرمضانية لفضيلة الأستاذ الدكتور إدريس خليل، بعنوان، في مفهوم الزمان بين الحقيقة والمعرفة الإنسانية» الذي انطلق فيه من أربع آيات هي:

قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾[100].

وقوله تعالى: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[101]، وقوله تعالى: ﴿ويستعجلونك بالعذاب، ولن يخلف الله وعده، وأن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون﴾[102]. والآية الرابعة هي قوله تعالى: ﴿تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾ [103].

---

(97) الموافقات 79/2 - 80.

(98) هامش الموافقات 73/2.

(99) تفسير المنار 23/1.

(100) سورة السجدة 5.

(101) سورة السجدة 5.

(102) سورة الحج 47.

(103) المعارج 4.

ومن خلاله يتبين بما لا يدع مجالاً للشك أن القرآن الكريم لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد. بل هو في عطاء مستمر يمتد بامتداد الزمان وتفتح العقل البشري. قال «لقد جاء القرآن الكريم بأخبار علمية، فاقت كل ما كان عند الإنسان من معرفة وعلم، واستعصى على الإنسان فهمها، واحتار السلف الصالح في تأويلها.

وسيظل القرآن الكريم متضمناً لحقائق سوف يصعب على الإنسان إدراك جميع وجوهها ولعل في ذلك حكمة ربانية، لكي يجد في هذه الحقائق كل جيل من الأجيال بحسب المستجدات العلمية ما على مثله تيقنوا، وما من شأنه أن يفضي بهم إلى الإيمان بالله، فيبقى القرآن معجزة خالدة، لا ينقطع نفاده مدى الدهر. ويكفي أن نضرب المثال بمسألة الزمان لنرى أن البون شاسع بين ما أخبر به القرآن الكريم، وما كان عند الإنسان من معرفة وعلم إلى حدود القرن العشرين»[104].

ـ بعد سرد الإمام الشاطبي لهذه العلوم وما يترتب عليها، ينتقل للحديث عن قضية أخرى، وهي ما كان للعرب من معهود في لغتهم ولسانهم مما يجب مراعاته في فهم الشريعة «فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري فهمها على ما لا تعرفه»[105].

ويتتبع الأعراف الجارية في لسانهم فيذكر من بينها، أن العرب أحياناً «لا ترى الألفاظ تعبداً عند محافظتها على المعاني»، وأحياناً تراعي الألفاظ، ومن ثم «فليس أحد الأمرين عندها بملتزم، بل قد تبني على أحدهما مرة، وعلى الأخرى أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحة كلامها واستقامته»[106].

ولكنه يعود ليذكر فيما بعد «أن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب، إنما كانت عنايتها بالمعاني. وإنما اصطلحت الألفاظ من أجلها، وإن كان المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه»[107].

ويضرب لذلك أمثلة منها: «أن رجلاً سأل عمر عن قوله: «وفاكهة وأباً» ما الأب؟

---

(104) الدروس الحسنية سنة 1408 هـ 1988 م ص 129 - 130.

انظر في هذا الدرس مقارناته في هذه المسألة بين ما اشكل فهمه قديماً، وما كشف عنه العلم حديثاً انطلاقاً منه نظرية النسبية.

(105) الموافقات 82/2.

(106) الموافقات 82/2.

(107) الموافقات 87/2.

فقال عمر: «نهينا عن التعمق والتكلف» وأن عمر أدب ضبيعاً لأنه كان يكثر من السؤال عن (المرسلات) و (العاصفات) ونحوهما[108].

ولكنه في الوقت نفسه يرى أن محل ذلك إذا لم يكن ينبني على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي، وكان المعنى التركيبي معلوماً على الجملة، أما لو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم المعنى التركيبي، فإن ذلك لا يعد تكلفاً، بل هو مضطر إليه، ومن ذلك أن عمر نفسه سأل عن معنى التخوف في قوله تعالى: ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾[109]. فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص. ثم أنشده شعراً. فقال عمر: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم».

وبعد هذا يخرج بالنتيجة التالية: «فإذا كان الأمر هكذا، فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا النظر، بالنسبة للكتاب والسنّة فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون علمه في غير معمل، ومشيه على غير طريق، والله الواقي برحمته»[110].

وكما يربط عملية فهم الخطاب بمعهود العرب في لسانهم يربطها في مضمونه كذلك بمستواهم الفكري، فيرى أن التكاليف الاعتقادية والعملية لا بدّ وأن تكون مما يسع العربي تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها[111].

ذلك أن الأمور الاعتقادية إذا لم تكن سهلة المأخذ يشترك فيها الجمهور، سواء منهم من كان ثاقب الفهم أو بليداً، أو كانت مما لا يدركه إلا الخواص، لم تكن الشريعة عامة من جهة، وكانت تكاليفها بما لا يطاق بالنسبة للجمهور من جهة، وكل ذلك غير واقع في الشريعة، لأنها لم تعرف إلا بما يسع فهمه «وأرجت غير ذلك، فعرفته بمقتضى الأسماء والصفات، وحضت على النظر في المخلوقات إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة وهو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول»[112].

---

(108) الموافقات 87/2.

(109) سورة النحل 7.

(110) الموافقات 88/2.

(111) الموافقات 88/2.

(112) الموافقات 89/2.

وللتدليل على ذلك يذكر أن النبي ﷺ وكذلك الصحابة والتابعين المقتدى بهم لم يخوضوا في هذه الأمور الإلهية ليكون خوضهم فيها أصلاً للباحثين والمتكلفين، بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن صحابته رضوان الله عليهم، النهي عن الخوض فيها. حتى قال النبي عليه السلام: «لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا الله، خالق كل شيء، فمن خلق الله»(113).

«وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها، وتطلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية، فإنه ربما جمحت النفس إلى طلب ما لا يطلب منها، فوقعت في ظلمة لا انفكاك لها منها»(114).

وأما بالنسبة للتكاليف العملية. فكثيرة هي الأمور الجليلة التي وقع التكليف فيها بالتقريبات من مثل معرفة أوقات الصلاة، بالظلال وطلوع الفجر والشمس وغروبها، وغروب الشفق وكذلك الصيام، قال تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾(115). وجاء في الحديث النبوي الشريف: «إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس فقد أفطر الصائم»(116).

كذلك قد «أجرى لنا غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم وعفا عن الخطأ إلى غير ذلك من الأمور المشتركة للجمهور(117).

ثم يقول: لا يقال إن الأمر لو كان هكذا، لما كان للعلماء مزية على من عداهم، ولم تكن الشريعة شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق، وما لا يوصل إليه على الإطلاق. وما يصل إليه البعض دون البعض، فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصة؟.

فإن من بَين الأجوبة على ذلك عنده «إن الله تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزان واحد، ورفع بعضهم فوق بعض، كما أنهم في الدنيا كذلك، فليس من له مزيد في فهم الشريعة كمن لا مزيد له، لكن الجميع جار على أمر مشترك.

---

(113) الحديث أخرجه في التيسير عن الشيخين وأبي دواد لا يزال الناس يسألونكم عن العلم حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله.

(114) الموافقات 89/2.

(115) سورة البقرة 187.

(116) الحديث أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي.

(117) الموافقات 90/2.

والاختصاصات فيها هبات من الله لا تخرج أهلها عن الاشتراك، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه، فإن امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك، فإن ذلك المزيد أصله الأمر المشترك»(118).

ومن جهة أخرى فإن ما تفاوتوا فيه في الإدراك يكون كل واحد منهم مطالباً بما أدركه «فمن مدرك فيها أمراً قريباً، فهو المطلوب منه، ومن مدرك فيها أمراً هو فوق الأول فهو المطلوب منه. وربما تفاوت الأمر فيها بحسب قدرة المكلف على الدوام فيما دخل فيه وعدم قدرته: فمن لا يقدر على الوفاء بمرتبة من مراتبه لم يؤمر بها، بل بما دونها، ومن كان قادراً على ذلك كان مطلوباً. وعلى هذا السبيل يعتبر ما جاء مما يظن أنه مخالف لما تقدم، والله أعلم»(119).

ومن هذا المنظور أيضاً، وضعت التكاليف العملية على وجه «لا تخرج المكلف إلى مشقة يمل بسببها أو إلى تعطيل عادته التي يقوم بها صلاح دنياه، ويتوسع بسببها في نيل حظوظه»(120) إذ هناك فرق في الانقياد للأحكام بين الذي لم يسبق له أن زاول الأمور الشرعية بالمرة، وبين من كان له بها عهد.

ومن هنا نزل القرآن منجماً، ووردت الأحكام التكليفية في الشريعة شيئاً فشيئاً ولم تنزل دفعة واحدة ليلا تنفر عنها النفوس.

ويحكى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، أن ابنه عبد الملك قال له: «مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق». قال له عمر: «لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعونه جملة ويكون من ذا فتنة»(121).

على أن الشيخ محمد رشيد رضا يرى أن المعرفة بالبيئة العربية بوجهيها المادي والمعنوي التي نزل فيها الخطاب وعاش، ليست كافية في عملية الفهم، بل لا بدّ ـ بالإضافة إلى ذلك ـ من المعرفة «بعلم أحوال البشر، إذ ما دام الله سبحانه وتعالى قد بين في كتابه «كثيراً من أحوال الخلق وطبائعهم والسنن الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسننه فيها»(122) وما دام المخاطب لا يستطيع أن يفهم

(118) الموافقات92/2.

(119) الموافقات 93/2.

(120) الموافقات 93/2.

(121) الموافقات 93/2 - 94.

(122) تفسير المنار 23/1.

من الخطاب ماله ارتباط بمثل هذه القضايا، إذا هو لم ينظر «في أحوال البشر وأطوارهم، وأدوارهم، ومناشىء اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر. . .»[123] إذ كيف يفهم منه مثلاً قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة، فبعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين﴾[124] وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا وكيف ترقوا، وما معنى الوحدة التي كانوا عليها؟ وهل كانت نافعة أم ضارة؟ وماذا كان من آثار بعثة النبيئين فيهم»[125].

أقول ما دام كل ذلك حاصلاً، فإن المعرفة بأحوال البشر ضرورة علمية من ضرورات فهم الخطاب الشرعي، كضرورة المعرفة بالمتكلم والمخاطب، وضرورة المعرفة بعلوم القرآن، وضرورة المعرفة بالبيئة العربية مادية كانت أم معنوية.

وبذلك كله يتبين أن المعرفة بكل أولئك، وسائل ضرورية لفهم الخطاب بأنواعه الثلاثة خطاب الله وخطاب الرسول، وخطاب الأمة. وإن دراسة هذه البيئة بوجهيها المادي والمعنوي ليس بكثير بالنسبة للقرآن الكريم الذي أعطى لهذه الأمة وجودها التاريخي، ولا هو بعسير فوق طاقة البشر كما يرى الأستاذ أمين الخولي، بدليل أننا «نجد ما في الكتب الدينية جميعها من حي وجماد، وحادثة وعلم، قد أفرد بالدراسة، ووضعت له الكتب المطولة، والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها ينبغي معرفته، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية والقانونية والاجتماعية العميقة المقارنة التي أصابتها تلك الكتب»[126] علماً بأن هذه الكتب أقدم من القرآن الكريم، وبيئاتها قد عفت معالمها، ولغاتها قد تخلت عنها الحياة إذ خرجت منها.

---

(123) تفسير المنار 23/1.

(124) سورة البقرة 213.

(125) تفسير المنار، وهو قول للإمام محمد عبده وبدايته هي «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله تعالى: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين﴾ وهو لا يعرف. . . تفسير المنار 23/1 .

(126) مناهج التجديد 311.

الباب الثاني

أسباب استثمار الخطاب

تمهيد:

الاستثمار لغة يعني الاقتباس المباشر وغير المباشر، إذ يقال: «استثمر المال: ثمره. الاستثمار: استخدام الأموال في الإنتاج، إما مباشرة بشراء الآلات والمواد الأولوية، وإما بطريق غير مباشر، كشراء الأسهم والسندات»[1].

واصطلاحاً لا يخرج عن هذا المعنى، إذ هو يشمل ما يقتبس من منظوم الخطاب ومفهومه، كما يشمل ما يقتبس من معقول النص قياساً واستصلاحاً، إذ «اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً، فهذه ثلاثة فنون: «المنظوم والمفهوم والمعقول»[2].

وبذلك يتبين أن استثمار الخطاب أعم من الاجتهاد بالمعنى العام، إذ الاجتهاد «يشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الدلالة، ويشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم بتطبيق قواعد الشرع الكلية، ويشمل بذل الجهد للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه بالقياس والاستحسان أو الاستصلاح أو غير ذلك من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للاستنباط فيما لا نص فيه»[3] بينما الاستثمار يشمل ما يقتبس من الخطاب بجهد أو بغير جهد، إذ حتى ما يقتبس مما هو قطعي الدلالة يسمى استثماراً كالنص عند المتكلمين والمحكم والمفسر عند الحنفية.

لكن رغم هذا التفاوت البسيط في الدلالة بينهما، فالاستثمار يأخذ الأبعاد نفسها التي يأخذها الاجتهاد، إذ هناك البعد البياني، والبعد القياسي، والبعد الاستصلاحي.

واقتباس الأحكام لا يتم إلا من الخطاب الشرعي، فمنه وحده تقتبس الأحكام، فلا مدخل للمجتهدين في اختيار الأحكام، لا من حيث الوضع ولا من حيث الرفع، كما

(1) المعجم الوسيط.

(2) المستصفى 1/ 144.

(3) مصادر التشريع فيما لا نص فيه. للأستاذ عبد الوهاب خلاف ص 8.

لا مدخل لهم في تأسيس أصولها بل أصولها محدودة محصورة في الكتاب والسنة والإجماع، وإنما عملهم فيها قاصر على استثمار الأحكام منها والاجتهاد فيها بالرأي.

يقول الإمام الغزالي في القطب الثالث الذي عقده لكيفية استثمار الأحكام من مثمراتها: إن ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها. واجتنائها من أغصانها، إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها، والأصول الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل[4]. لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها[5]. السمعية.

بل إنا إذ نتأمل في بعض هذه الأصول التي سميناها أنواع الخطاب، نجدها ترجع إلى مصدر واحد، وهو خطاب الله تعالى: ﴿إذ قول الرسول ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا، فالحكم لله تعالى وحده، والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى﴾[6].

بعد هذا التوضيح لمفهوم الاستثمار وموضوعه، نعود إلى الأسباب الداعية له، وهي في نظري لا تخرج عن المخاطب ولغة الخطاب، وتصرفات المخاطبين.

أما المخاطب فلان هناك إرشادات عامة من قبله إلى عملية الاستثمار، قد وردت في الخطاب الشرعي لا يمكن إغفالها، إذ هي بمثابة المصباح الذي دل الفكر الإنساني على بداية الطريق في البحث، وأيضاً فإن ما يبحث عنه المجتهد في الخطاب إنما هو مراد المخاطب.

وأما من جهة الخطاب والمخاطبين به، فلان «كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم ونظر في مناطه»[7] أي في المحل الذي ينزل عليه الحكم.

ومن ثم يكون حديثنا في هذا الباب مقسماً إلى ثلاثة فصول:

فصل في إرشاد المخاطب إلى عملية الاستثمار.

وفصل في الأسباب التي ترجع إلى الخطاب.

وفصل في الأسباب التي ترجع إلى تصرفات المخاطبين.

---

(4) عمل العقل عند الإمام الغزالي قاصر على نفي الأحكام عند انتفاء السمع. انظر المستصفى 127/1.

(5) المستصفى 144/1 .

(6) المستصفى 64/1.

(7) الاعتصام 161/2 وانظر كذلك الموافقات 43/3.

الفصل الأول

إرشاد المخاطب إلى عملية الاستثمار

إننا إذ نقرأ الكتاب أو السنّة أو ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية عبر تاريخها الطويل أو القصير[8] ونتأمل في ذلك جيداً نجد:

أولاً: إن الله سبحانه وتعالى يصرح في غير ما آية من كتابه الكريم بأن ما شرعه لعباده تام وكامل. قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[9] وقال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[10] فليس لهم بعد تمام الرسالة إلا الاقتباس منها لمواجهة ما يعرض لهم من حوادث، سواء أكان ذلك على مستوى العقائد الأساسية للإسلام أو على مستوى ما يتقرب المرء به إلى الله سبحانه وتعالى من صلاة وزكاة وصوم وحج أو على مستوى ما يتعلق بتكوين الأسرة ونظامها من زواج وطلاق ونفقة ونسب أو ما يتعلق بالأموال والتصرف فيها من بيع وأجارة ووصية.. أو ما كان متعلقاً بالدعاوي وطرق إثباتها والحكم فيها. أو على مستوى تنظيم علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول سلماً وحرباً[11] أو على مستوى المقاصد والغايات التي تضمنها خطابه والتي لن تخرج البشرية في رحلتها الطويلة عنها: ضروريات وحاجيات وكماليات ومتممات لها ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[12] ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾[13].

(8) عند من يرى أن الإجماع محصور في الصحابة رضوان الله عليهم.

(9) سورة المائدة 3.

(10) سورة النحل 89.

(11) أنظر أحكام المعاملات الشرعية للأستاذ علي الخفيف ص 4.

(12) سورة الأنعام 38.

(13) سورة النحل 89.

فخطابه سبحانه وتعالى صالح للبشرية كلها زماناً ومكاناً من مبعث محمد عليه الصلاة والسلام إلى نهاية المسيرة البشرية ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[14] ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[15].

بهذه الآيات وغيرها يتحدى المخاطب الحكيم العليم الإنسانية كلها ويستفزها للبحث فيه، والفزع إليه كلما ألمت بها الحوادث والنوازل للتأكد من شموليته لها إن كانت في حاجة إلى تأكد.

ولا يقتصر على هذا بل يدل المخاطب على الكيفية التي بها يستطيع أن يحقق ذلك المبتغى بقوله تعالى في أول آية نزلت ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾[16] وكأنه بهذا يشير إلى أن فلسفة هذا الدين لا تدرك ولا تترجم عملياً إلى الواقع إلا ببناء عقول هذه الأمة عن طريق العلم والتعلم.

بل يدله على أن مطلق القراءة لا يحقق المراد، وإنما يحققه نوع خاص من القراءة وهي قراءة المتخصص الباحث بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[17] حيث «أسقط الله عزّ وجلّ عن جميع المؤمنين أن ينفروا للتفقه في الدين وإنذار قومهم بما تفقهوا فيه»[18] لأن هذا النوع من القراءة ليس في مكنة الجميع، وإنما هو في مكنة طائفة»[19] منحت العقول النيرة وعملت على تنميتها بالقراءة والبحث العلمي «إذ التفقه إنما هو الفهم والتدبر فيما حمله من الأمر الشرعي على صرافته حسبما حمله»[20] ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾[21].

ومن جهة أخرى فإن المخاطب الحكيم العليم أرشد عباده بقوله تعالى: ﴿فمال

(14) سورة الأحزاب 40.
(15) سورة سبأ 28 .
(16) سورة العلق 1.
(17) سورة التوبة 122.
(18) النبذة الكاملة للإمام ابن حزم ص 30.
(19) يحدد الإمام ابن حزم معنى الطائفة بقوله: «والطائفة في لغة العرب. . هي بعض الشيء، ولم يخص قط بلفظ الطائفة عدداً دون عدد بل هي لفظة تقع على الواحد وعلى أكثر من الواحد إلى ما يمكن وجوده ولو آلاف آلاف إذا كانوا مضافين إلى غيرهم «النبذة الكافية ص 31».
(20) النبذة الكافية ص 33.
(21) سورة صٓ 29.

هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾[22] إلى أن ما يجب أن تصرف له جهود الباحثين الذين نذروا أنفسهم للتفقه في خطابه، ليس هو ما تدل عليه الألفاظ دلالة معجمية، بل ما يقصد إليه المتكلم ويريده من الألفاظ في تركيبها وتناسقها وعلاقتها فيما بينها، لأن «الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فتعرف فيما بينها فوائد»[23] إذ اللفظ الخاص قد ينقله المتكلم من الخصوص إلى العموم، والعام قد ينقله من العموم إلى الخصوص في التركيب معبراً بكل ذلك عن إرادته التي ينصب لها من الأدلة في الخطاب وخارجه ما يجعلها تفهم عند سماع الخطاب، لأن «الألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟ كما كان الذين لا يفهمون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ، يقولون: ماذا قال آنفاً؟ وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: «فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً» فذم من لم يفقه كلامه. والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا، تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[24].

وإذا ما «عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة، أو بإمارة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها»[25].

وبذلك يكون الحكيم العليم قد أرشد الباحثين إلى أن الدلالة يجب أن تكون تابعة لإرادة المتكلم لا إلى ما تدل عليه الألفاظ. لذلك كان البحث العلمي في الشريعة الإسلامية ينصب على الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية[26] وكان ما تجده يتردد في أبحاثهم هو: مراد الله من هذه الآية هو كذا، ومراده من هذا الحديث هو كذا.

وحتى إذا ما توافرت الوسيلة وحصل التفقه في دين الله، دلهم على ما يجب القيام

(22) سورة النساء 78.

(23) دلائل الإعجاز 315.

(24) أعلام الموقعين 219/1.

(25) المصدر نفسه 218/1.

(26) قسموا الدلالة إلى قسمين: تصورية وتصديقية ويقصدون بالتصورية ما يدل عليه اللفظ حتى ولو لم يكن مقصوداً للمتكلم كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، وبالتصديقية دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. انظر أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 20/1.

به، وهو استثمار الخطاب واقتباس الأحكام منه، لتغطية ما يقع من أحداث قد تفضي للنزاع والشقاق إن لم تجد حلاً عادلاً لها بقوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾(27) فالمخاطبون بهذه الآية وأمثالها، بين أمرين إما أن يتعلموا ويتفقهوا في دين الله وينذروا قومهم بما لم يستطيعوا التوصل إليه بعقولهم القاصرة فيكسبوهم نوعاً من الحماية، ويبنوا معهم مجتمعاً نظيفاً قائماً على التوازن والعدل، فيظفروا بمغفرته وفضله العميم ﴿والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً﴾(28) أو يعرضوا عن خطابه، ويتبعوا خطوات الشيطان وما تمليه النفس الأمارة بالسوء فيقعوا فيما يعدهم به الشيطان ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء﴾(29).

وقد شعر الصحابة رضوان الله عليهم بهذا فكانوا يعكفون على السورة عندما تنزل ليحفظوها ويتدبروا ما فيها من أحكام يضبطون بها سلوكهم لتزكية نفوسهم.

- ولا يكتفي سبحانه بالإرشاد النظري بل يتجاوزه إلى الإرشاد العملي، فيعلمهم في غير موضع من كتابه كيف يستثمرون الخطاب بطريق القياس، فهو قد «قاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان، وجعل النشأة الأولى أصلاً، والثانية فرعاً عليها، وقاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات، وقاس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خلق السموات والأرض، وجعله من قياس الأولى كما جعل قياس النشأة الثانية على الأولى من قياس الأولى، وقاس الحياة بعد الموت على اليقظة بعد النوم، وضرب الأمثال، وصرفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكم مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يعلم منها الممثل من الممثل به، وقد اشتمل القرآن على بضعة وأربعين مثلاً تتضمن تشبيه الشيء بنظيره والتسوية بينهما في الحكم»(30).

بل يمكن القول إن منهج السبر والتقسيم الذي يسلكه المجتهد في الوصول إلى علة الحكم هو مقتبس كذلك من كتاب الله العزيز الحكيم. إذ أي فرق يوجد بين ما يقرره الأصوليون في هذا المنهج من حصر للأوصاف ثم القيام بسبرها واحداً واحداً لإبعاد ما

---

(27) سورة النساء 83.

(28) سورة البقرة 268.

(29) سورة البقرة 268.

(30) أعلام الموقعين 130/1. انظر تفاصيل أنواع الأقيسة الثلاثة: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه الواردة في القرآن الكريم في أعلام الموقعين 133/1 وما بعدها.

ثبتت طرديته وعدم مناسبته والإبقاء على ما ثبتت مناسبتـه، وبين ما سلكـه إبراهيم عليه السلام في هذه الآية: ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركـون، إني وجهت وجهي للذي فطر السمـوات والأرض حنيفاً ومـا أنا من المشركين﴾[31].

ثانياً: إن الرسول عليه الصلاة والسلام الذي حددت مهمته في البلاغ والبيان وهو لا شك مخاطب، قال في فضل القرآن الكريم «إن هذا القرآن حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعتب، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد»[32] فكان هذا القول وأمثاله بمثابة تحريض لكافة المخاطبين على مختلف مشاربهم على الاحتماء به والالتجاء إليه كلما حزب الأمر، أي أمر كان.

وامتثالاً لهذا القول كان كل من يحتمي به، يجد في كنفه ما تتشوف إليه النفس من طمأنينة وسكينة، وأنواع شتى من المعارف: التجأ إليه المتكلمون لمقاومة الالحاد فكانت هذه الثروة من المعرفة المسماة بعلم الكلام، والتجأ إليه الفقهاء والأصوليون فكانت هذه المذاهب الفقهية، وكان هذا التنظير لها، المسمى بعلم أصول الفـقه. والتجـأ إليــه المتصوفون فكان علم التصوف والأخلاق الذي كان إشراقة في جبين الحضارة الإسلامية. والتجأ إليه المقاومون للظلم والصلف على مختلف الأعصار داخلياً وخارجياً فاكسبهم من القوة والمنعة، ما جعل الفرد منهم يجود بنفسه وماله وهو في منتهى الرضا والسعادة. وكذلك فعل غير هؤلاء من نحاة وبلاغيين[33].

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً في بيان فضل خطابه، وهو الذي لا ينطق عن الهوى: «أوتيت جوامع الكلم، واختصرت لي الحكمة اختصاراً»[34] فكان ﷺ «يأتي

(31) سورة الأنعام 76 - 77 - 78 - 79 - 80.

(32) الحديث أخرجه في التيسير بطوله عن الترمذي عن علي رضي الله عنه ببعض اختلاف في اللفظ.

(33) انظر الدكتور رشدي فكار في كتابه: لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام. ص 53 وما بعدها.

(34) الحديث أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، وأخرجه البخاري في كتاب الجهاد وفي كتاب الاعتصام.

بالكلمة الجامعة، وهي قضية كلية تجمع أنواعاً وأفراداً، وتدل دلالتين: «دلالة طرد ودلالة عكس»[35] كقوله: «كل مسكر حرام»[36] وقوله؛ «كل قرض جر نفعاً فهو ربا»[37] وقوله: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[38]. فكان قوله هذا مدعاة للبحث في الخطاب واستثمار جوامع كلمه.

ولا يكتفي ﷺ بالإرشاد النظري بل يعلم أصحابه رضوان الله عليهم كيف يستثمر الخطاب بطريق القياس، كقوله ﷺ لعمر رضي الله عنه بعدما جاءه يقول: « صنعت اليوم يا رسول الله أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، فقال له رسول الله ﷺ: «أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم، فقلت لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: «فصم» ويعلق ابن قيم بقوله: «إن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه، فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر»[39].

وكقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح «وفي بضع أحدكم صدقة» قالوا يا رسول الله يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في حرام، أكان عليه وزر؟ قالوا نعم. قال فكذلك إذا وضعها في الحلال يكون له أجر»[40].

ومن تراجم الإمام البخاري: «باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين، قد بين الله حكمها ليفهم السائل» ثم ذكر بعده حديث ابن عباس رضي الله عنهما:

«إن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج، أفأحج عنها؟ قال نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت نعم، فقال: اقضوا الله، فإن الله أحق بالوفاء»[41].

بالإضافة إلى ذلك فإن المنهج الذي سلكه في البيان كان أيضاً مدعاة لاقتفاء آثاره من لدن الصحابة رضوان الله عليهم والذين أتوا من بعدهم، إذ رأوه كيف يشرح في بيانه «ما هو عام جداً»[42] في كتاب الله أو «ما أجمل ذكره من الأحكام»[43] كالصلاة والزكاة

(35) أعلام الموقعين 333/1.

(36) الحديث رواه مسلم والترمذي تاج 141/3.

(37) الحديث انظر الجامع الصغير 156/2.

(38) الحديث أخرجه مسلم في البر رقم 2564 باب تحريم ظلم المسلم وخذله.

(39) أعلام الموقعين 199/1.

(40) الحديث أخرجه مسلم في الزكاة وأبو داود في التطوع. انظر صحيح مسلم 82/3.

(41) صحيح الإمام البخاري.

(42) الموافقات 24/4.

(43) الموافقات 25/4.

والحج. . . أو «ما يدل عليه الكتاب في الجملة»(44)(45) من تعريفه بمصالح الدارين ومفاسدهما، لتجلب المصالح وتدرأ المفاسد، فيبسط كل ذلك ويبينه بتفصيله العام وكشفه عن الإجمال.

ورأوه كيف يسلك في اجتهاده طرقاً مختلفة:

كالاجتهاد «الحاصل بين الطرفين الواضحين» (46) مثل اجتهاده في إلحاق الضب والحباري والأرنب بالطيبات وإلحاقه لحوم كل ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير ولحوم الحمر الأهلية والقنفذ بالخبائث.

وكالاجتهاد القياسي «الدائر بين الأصول والفروع»(47) حيث نجد في السنة ما هو في معنى الأصول التي جاءت في الكتاب أو ما هو ملحق بها أو يشبهها أو يدانيها مثل نهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، إذ هو قياس على النهي عن الجمع بين الأم وابنتها، وبين الأختين، والتعليل الوارد في الحديث «فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»(48) يشعر بذلك.

وكالاجتهاد الذي يسلك طريق تأليف أدلة متفرقة من القرآن، في معنى واحد يشملها جميعاً، مثل قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»(49) المستخلص من قوله تعالى: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾(50) وقوله تعالى: ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾(51) وقوله تعالى: ﴿لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده﴾(52) وقوله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾(53).

وكالاجتهاد الذي يستخلص من السنة التي استخلصت من كتابه الحكيم(54) فهذا

---

(44) الموافقات 27/4.

(45) الموافقات 27/4.

(46) الموافقات 32/4.

(47) المصدر نفسه 32/4.

(48) الحديث رواه البخاري باب لا تنكح المرأة على عمتها ومسلم رقم 1408 وأبو داود 2065.

(49) الحديث رواه مالك في الموطأ في الأقضية. وأحمد 327/5.

(50) سورة البقرة 231.

(51) سورة الطلاق 6.

(52) سورة البقرة 233.

(53) سورة البقرة 282.

(54) الموافقات 47/4.

المنهج الذي سلكه الرسول ﷺ في البيان «هو الذي أعطى العلماء تلك المادة التي فهموا بها ما أجمل في كلامه»[55] . و«لو أن رسول الله ﷺ، ما فصل بشريعته ما أجمل القرآن لبقي القرآن على إجماله، كما أن الأئمة المجتهدين لو لم يفصلوا ما أجمل في السنة لبقيت السنة على إجمالها، وهكذا إلى عصرنا هذا»[56].

ثالثاً: وكذلك هو الأمر على مستوى الأمة التابعة لنبيها عليه الصلاة والسلام، فإننا وجدنا علماءها على امتداد التاريخ «ما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها»[57] بل إنهم أجمعوا على «أنه لا تخلوا واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع»[58] بل وجدنا الصحابة رضوان الله عليهم في معالجاتهم العملية للوقائع المتوالدة باستمرار، لا يخرجون عن خطاب الله أو خطاب رسوله، أو ما يمكن أن يجمعوا عليه «إن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحويها حد، فإنهم كانوا قائسين في قريب من مائة سنة، والوقائع تترى والنفوس إلى البحث طلقة، وما سكتوا عن واقعة صائرين إلى أنه لا نص فيها، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف، وعلى قطع نعلم أنهم ما كانوا يحكمون بكل ما يعن لهم من غير ضبط وربط، وملاحظة قواعد متبعة عندهم، وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه، فتشوا في سنن رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها، اشتوروا ورجعوا إلى الرأي»[59] فأنتجوا عند رجوعهم إلى الرأي ثروة فقهية لا تخرج عن مقاصد الله تعالى التي جسدتها هذه الآية الكريمة رغم قصرها ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾[60] وكأنهم بذلك كانوا يقولون: الأصول وإن كانت متناهية العدد فهي «غير متناهية الجدوى والفوائد» [61].

والسبب في ذهابهم إلى «أنه لا تخلوا واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع» يرجع إلى أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافة.

---

(55) الميزان الكبرى للإمام الشعراني 37/1.

(56) المصدر نفسه 37/1.

(57) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين 765/2.

(58) المصدر نفسه 743/2.

(59) المصدر نفسه 765/2.

(60) الآية 90 من سورة النحل.

(61) البرهان في أصول الفقه 744/2.

فالدلالة الحقيقية منها ما يهتدى إليه، ومنها ما لا يهتدى إليه، وهي غير محصورة ولا متناهية، شاملة لجميع أفعال المكلفين، لأنه كما ثبت أن الرسول عليه الصلاة والسلام «عام الرسالة إلى كل مكلف، فرسالته عامة في كل شيء من الدين، أصوله وفروعه، ودقيقه وجليله، فكما لا يخرج أحد عن رسالته، فكذلك لا يخرج حكم تحتاج إليه الأمة عنها وعن بيانه له»[62].

والدلالة الإضافية «تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك»[63] بمعنى أن الناس متفاوتون في الفهم، فمنهم «من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، وأخص من هذا وألطف ضمه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدراً زائداً على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به، وهذا كما فهم ابن عباس من قوله: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» مع قوله: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين» إن المرأة قد تلد لستة أشهر، وكما فهم الصديق من آية الفرائض في أول سورة وآخرها، إن الكلالة من لا ولد له ولا والد»[64] وكثيرة هي الدلالات التي لم تكتشف بعد في الخطاب الشرعي أو اكتشفت مؤخراً.

(62) أعلام الموقعين 350/1 .

(63) أعلام الموقعين 351/1.

(64) أعلام الموقعين 354/1.

الفصل الثاني

الأسباب الراجعة إلى الخطاب

إذا تقرر في الفصل السابق أن من جملة الأسباب الداعية إلى استثمار الخطاب، سبباً يرجع إلى أن الدلالة يجب أن تكون تابعة لإرادة المتكلم لا إلى ما تدل عليه الألفاظ لغة، وتقرر كذلك في الفصل السابق اننا أمرنا بالاجتهاد للوقوف على مراد الشارع. فإننا في هذا الفصل الذي نبحث فيه عن الأسباب التي ترجع إلى الخطاب ذاته نقرر إجمالاً أن إرادة الشارع لا يمكن الوقوف عليها إلا من الخطاب ذاته، ذلك «ان العالم لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر اللازم، والقياس بالدلائل على الصواب، حتى يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً، وطالباً للخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان وطالباً قصده بالاستدلال بالإعلام مجتهداً»[65].

معنى هذا أن المجتهد لا يمكن أن ينطلق من فراغ، بل «لا بدّ من أن نجتهد في طريق، أما دلالة وإما أمارة»[66].

أ ـ أما دلالة فلان ألفاظ الخطاب فقد تكون دالة على ما يريده المتكلم دلالة قطعية لا لبس فيها ولا غموض، وقد تكون دلالتها عليه فيها نوع من الاحتمال والاشكال، «إن الله تعالى يذكر إيجاب الأحكام تارة بالنصوص، وتارة بالدلالة على المعنى المراد من غير نص عليه، وتارة بلفظ محتمل للمعاني وهو في بعضها أظهر وبه أولى، وتارة بلفظ مشترك يتناول معاني مختلفة (يحتج)[67] في الوصول إلى المراد، بالاستدلال عليه من غيره، وقد وجد ذلك كله في القرآن»[68].

(65) الرسالة للإمام الشافعي 507 .
(66) المعتمد في أصول الفقه 695/2.
(67) الوارد في النص هو لفظ يحتاج.
(68) أحكام القرآن للجصاص 153/2.

وإذا كان القسم الأول وهو الذي يدل دلالة قطعية لا يثير صعوبة في اقتباس الأحكام منه لأن إرادة الشارع فيه بينة واضحة، فإن القسم الآخر بجميع أصنافه يكون دون تحديد المراد منه عقبات وعقبات لا بدّ من تذليلها وتيسيرها. كي يستثمر الخطاب وتقتبس منه الأحكام وإلا بقي معطلاً.

وأهم هذه العقبات تكمن في إزالة الغموض الذي يخيم على إرادة المتكلم، بوضع منهج أو قواعد أصولية بها يستطيع المجتهد أن يحدد المسار الذي يجب أن يسلك فكرياً في الوصول إلى مراد الشارع». لأن إفادة (الخطاب) الحكم الشرعي موقوفة على إفادته المعنى، فلا بدّ من البحث في إفادته المعنى»[69].

مجال الغموض:

والغموض يرجع إلى سببين: غموض يقع في دلالة النصوص على المعنى المراد، وغموض يقع عند التعارض.

1 ـ أما الغموض في الدلالة على المعنى المراد فمرده إلى احتمالات الألفاظ، إذ «اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله، إما أن لا يتطرق إليه احتمال، فيسمى نصاً، أو تتعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجملاً ومبهماً، أو يترجح أحد احتمالاته على الآخر، فيسمى بالإضافة إلى الأرجح ظاهراً، وبالإضافة إلى الاحتمال البعيد مؤولاً. فاللفظ المفيد إذن إما نص أو ظاهر أو مجمل»[70] أو بتعبير آخر للإمام الغزالي نفسه «إن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه، وإلى ما لا يستقل بالإفادة إلا بقرينة، وإلى ما يستقل بالإفادة من وجه دون وجه»[71] فالأول هو النص والثاني هو الظاهر والمؤول والمجمل، والثالث ما جمع المتكلم فيه بين الأول والثاني أي بين ما يستقل بالإفادة وما لا يستقل، مثل قوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾[72]، وقوله تعالى: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[73]. «فإن الإيتاء ويوم الحصاد معلوم، ومقدار ما يؤتى غير معلوم، والقتال وأهل الكتاب معلوم، وقدر الجزية مجهول»[74].

(69) التوضيح بهامش التلويح 29/1.
(70) المستصفى 148/1.
(71) المستصفى 1/ 148.
(72) سورة الأنعام 141.
(73) سورة التوبة 29.
(74) المستصفى 148/1.

ويحدد الإمام الغزالي الأصناف التي لا تستقل بالإفادة في «المجمل، والمجاز، والمنقول عن وضعه، والمنقول بتصرف الشرع، والعام المحتمل للخصوص، والظاهر المحتمل للتأويل، ونسخ الحكم بعد استقراره، ومعنى قول «افعل» انه للندب أو للوجوب أو أنه على الفور أو التراخي، أو أنه للتكرار أو المرة الواحدة، والجمل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء، وما يجري مجراه مما يتعارض فيه الاحتمال»(75).

وطريق فهم المراد من كل هذه العناصر يتوقف على المعرفة باللغة وحدها إن كان اللفظ غير محتمل أي دال على معناه دلالة قطعية، وباللغة والقرائن التي قد تكون لفظية أو عقلية أو قرائن أحوال. . إن كان اللفظ محتملاً. يقول الإمام الغزالي: «ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ: والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾ والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾ وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان» وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين. يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً. وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن»(76).

هكذا إذن يرسم الأصوليون المنهج السليم الذي يجب أن يسلك للوقوف على مراد الشارع من الخطاب الذي تستقل ألفاظه بالإفادة، والذي لا تستقل، فنرى من خلال هذا النص:

أولاً ـ إن من الخطاب ما يكون «تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة» كافياً في تحديد المعنى المراد، وذلك عندما ينعدم الاحتمال، ويكون الخطاب عبارة عن نص

---

(75) المستصفى 51/2. ويمكن تحديد العناصر التي لا تستقل بالإفادة عند الحنفية فيما عدا المحكم من أقسام واضح الدلالة وخفيها باعتبار أن المفسر حتى ولو كان واضحاً لا يحتمل إلا معنى واحداً فإنه يحتمل أن يكون منسوخاً والأمر بالنسبة لغير المفسر من الأقسام واضح في عدم الاستقلال بالإفادة.

(76) المستصفى 149/1.

لا يحتمل التأويل «أصلاً لا على قرب، ولا على بعد كالخمسة مثلاً فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة»(77).

وثانياً ـ ما تلعب فيه القرائن دوراً أساسياً في تحديد المعنى المراد، لكون اللفظ «يحتمل أن يراد به غير ظاهره، وذلك إنما يثبت بإرادة المتكلم، فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال»(78). ومن ثم فإن «من عرف مراد المتكلم بدليل من الأدلة وجب اتباع مراده، والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق كان، عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة مطردة لا يخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته. وأنه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك إرادة ما هو متيقن مصلحته»(79).

2 ـ أما التعارض فيمكن النظر إليه من مستويين: مستوى الإفراد ومستوى التركيب: أما مستوى الإفراد، فإن الخطاب إذا كان من النوع الذي لا تستقل ألفاظه بالإفادة، وانعدمت فيه القرائن المرشدة إلى المعنى المراد(80)، فإن التعارض حينئذٍ يقع بين مقتضيات اللفظ الواحد المحتمل لأكثر من معنى، مثل تعارض الحقيقة مع المجاز في اللفظ الواحد، وتعارض العموم مع الخصوص في اللفظ الواحد، أو الإفراد مع الاشتراك فيه، أو الاستقلال مع الإضمار فيه، أو الإطلاق مع التقييد فيه، أو التأصيل مع الزيادة فيه، أو الترتيب مع التقديم والتأخير فيه، أو التأسيس مع التأكيد في اللفظ الواحد أو بقاء الحكم مع نسخه.

أو يقع فيه التعارض بين مقتضيات اللفظ الواحد المحتمل لأكثر من معنى على مستوى أكثر تعقيداً، حيث كان التعارض فيما سبق بين المعاني الراجحة الأصلية والمعاني المرجوحة الفرعية، أي بين الحقيقة والمجاز مثلاً أو بين العموم مع الخصوص. . . أما هنا فالتعارض واقع بين المعاني الفرعية المرجوحة ذاتها مثل:

- تعارض التخصيص أو المجاز أو الإضمار أو النقل أو الاشتراك مع النسخ.
- أو تعارض التخصيص أو المجاز أو الإضمار أو النقل مع الاشتراك.

---

(77) المستصفى 157/1.

(78) كشف الأسرار 50/1.

(79) أعلام الموقعين 218/1.

(80) انظر شرح تنقيح الفصول ص 121، ونهاية السول 179/2 فقد اعتمدنا عليهما في معالجة هذا القسم.

ـ أو تعارض التخصيص أو المجاز أو الإضمار مع النقل.
ـ أو تعارض التخصيص أو المجاز مع الإضمار.
ـ أو تعارض التخصيص مع المجاز.

أقول وحتى لا يعطل هذا النوع من الخطاب الذي تتعارض فيه مقتضيات اللفظ الواحد، سواء كان التعارض فيه واقعاً بين المعاني الأصلية مع الفرعية أو كان التعارض فيه واقعاً بين المعاني الفرعية ذاتها، وحتى يرفع منه الشك الذي حصل في المعنى المراد. وضع الأصوليون قواعد تستمد أصالتها من اللغة والعقل تارة ومن المنطق العقلي تارة أخرى.

ما يستمد أصالته من اللغة والعقل:

أما ما يستمد أصالته من المنطق اللغوي فيتجلى في حملهم اللفظ على الحقيقة بدل المجاز سواء أكانت الحقيقة لغوية أم شرعية أم عرفية، لأن الحقيقة هي الأصل.

وفي تقديم الحقيقة الشرعية على اللغوية والعرفية، وتقديم العرفية على اللغوية.

وفي حملهم اللفظ العام المطلق على العموم بدل الخصوص، لأن العموم هو المعنى الذي وضع له اللفظ، واحتماله الخصوص لا يؤثر على وجوب العمل بما يدل عليه من شمول، إذ لا ينتفت إلى احتمال لا يرتكز على دليل. مثل قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾[81]، فإن اللفظ العام يحمل على العموم فيشمل الأختين: الحرتين والمملوكتين بدل حمله على الحرتين فقط.

وعلى الافراد بدل الاشتراك، لأن الاشتراك على خلاف الأصل، ووقوعه إنما كان لعارض مثل تركب اللغات من لهجات مختلفة أو تطورها[82]، كحملهم لفظ النكاح على الوطء بدل حمله على الوطء وعلى سببه الذي هو العقد.

ـ وعلى الاستقلال بدل الإضمار، لأن الأصل في اللفظ أن يكون مستقلاً لا يتوقف على إضمار في دلالته على معناه، مثل قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض﴾[83] حيث يرى الإمام الشافعي أن في الآية إضماراً «والتقدير: أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن جمعوا بين أخذ المال والقتل، أو تقطع أيديهم وأرجلهم

---

(81) سورة النساء 23.
(82) انظر أسباب الاشتراك في العام وتخصيصه للباحث ص 47.
(83) سورة المائدة 33.

من خلاف، إن اقتصروا على أخذ المال، أو ينفوا من الأرض إن أخافوا السبيل»[84]. بينما يرى المالكية أن الأصل عدم الإضمار، وأن «أو» فيها للتخيير، ولا يعنون بالتخيير أن للإمام «الحكم بالهوى والشهوة، بل بالاجتهاد ومراعاة ما تدرأ به المفسدة وتقوم المصلحة، ولا ينافي ذلك المشاورة في الأمر، كيف وهي القاعدة الأساسية للحكم؟»[85].

ـ وعلى الإطلاق بدل التقييد، مثل قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾[86] حيث يرى الإمام الشافعي: إن إحباط الأعمال وإبطالها مقيد بالوفاة على الكفر، بدليل قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم﴾[87] ويرى الإمام مالك أن الإحباط غير مقيد بالوفاة، قال ابن العربي في الآيتين: «قال علماؤنا: إنما ذكر الله الموافاة شرطاً ههنا، لأنه علق عليها الخلود في النار جزاء، فمن وافى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية، ومن أشرك حبط عمله بالآية الأخرى. فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين»[88]. قال القرطبي «ويظهر الخلاف في المسلم إذا حج ثم ارتد ثم أسلم. فقال مالك: يلزمه الحج لأن الأول قد حبط بالردة، وقال الشافعي: «لا إعادة عليه لأن عمله باقٍ»[89].

ـ وعلى التأصيل بدل الزيادة، مثل قوله تعالى: ﴿لا أقسم بهذا البلد﴾[90] «قيل» لا زائدة واصل الكلام أقسم بهذا البلد، وقيل ليست زائدة، وتقدير الكلام لا أقسم بهذا البلد وأنت ليس فيه، بل لا يعظم ويصلح للقسم إلا إذا كنت فيه»[91].

ـ وعلى الترتيب بدل التقديم والتأخير، مثل قوله تعالى: ﴿والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾[92]. فالذي تدل عليه الآية أن الكفارة لا تجب إلا بالوصفين المذكورين قبلها، وهما الظهار والعود. أما الوصف الأول فهو قول الرجل لامرأته أنت عليّ كظهر أمي، وأما الوصف الثاني فهو العزم على الإمساك بعد التظاهر منها «قال مالك: سمعت أن تفسير ذلك، أن يظاهر الرجل من امرأته ثم

(84) مفاتيح الغيب للإمام الرازي 216/11.
(85) تفسير المنار 363/6 .
(86) سورة الزمر 65.
(87) سورة البقرة 217.
(88) تفسير القرطبي 48/3.
(89) تفسير القرطبي 48/3.
(90) سورة البلد 1.
(91) شرح تنقيح الفصول 113.
(92) سورة المجادلة 3.

يجمع على إصابتها وإمساكها، فإن أجمع على ذلك فقد وجبت عليه الكفارة، وإن طلقها ولم يجمع بعد تظاهره منها على إمساكها وإصابتها فلا كفارة عليه. قال مالك وإن تزوجها بعد ذلك لم يمسها حتى يكفر كفارة التظاهر»[93].

ويرى بعضهم أن في الآية تقديماً وتأخيراً، تقديره «والذين يظهرون من نسائهم، فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الإثم بسبب الكفارة»، ويعلق الإمام القرافي على هذا الرأي بقوله: «وعلى هذا، لا يكون العود شرطاً في كفارة الظهار»[94].

وعلى التأسيس بدل التأكيد. «والتأسيس إفادة معنى لم يكن حاصلاً قبله، والتأكيد تقرير المعنى الحاصل قبله»[95] مثل قوله تعالى: ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين﴾[96]. حيث رأى كثير من الصحابة والتابعين أن الأمر للوجوب وأن قوله تعالى: ﴿حقاً على المحسنين﴾ ﴿وعلى المتقين﴾ تأكيد لإيجاب المتعة «لأن كل واحد يجب عليه أن يتقي الله في الإشراك به ومعاصيه»[97].

ورأى مالك وأصحابه والقاضي شريح وغيرهم أنه للندب تمسكاً بقوله تعالى: ﴿حقاً على المحسنين وعلى المتقين﴾ لأنها «لو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين»[98].

ـ وعلى البقاء بدل النسخ مثل اختلاف العلماء فيما رواه أبو ثعلبة الخشني قال: نهى النبي ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع»[99]. فرأى بعضهم أنه ناسخ للإباحة المستفادة من حصر الحرمة في الأربعة، في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً، أهل لغير الله به﴾[100]. ورأى بعضهم أنه ليس بناسخ لأن المراد من الحديث ليس ذوات الأنياب، وإنما مأكولاتها «فيكون الخبر مثل قوله تعالى: ﴿وما أكل السبع﴾[101] «ويكون حكمهما واحداً»[102].

(93) الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي 280/17.
(94) شرح تنقيح الفصول القرافي 113.
(95) مرآة الأصول 575 بالهامش.
(96 سورة البقرة 236.
(97) الجامع لأحكام القرآن القرطبي 200/3.
(98) المصدر نفسه 200/3.
(99) الحديث رواه الإمام أحمد في المسند 289/1 والإمام مسلم في باب الصيد والذبائح.
(100) الآية 145 الأنعام.
(101) سورة المائدة 3.
(102) شرح تنقيح الفصول ص 114.

وبعد سرد الإمام القرافي لهذه المقتضيات قال: «إن جميع ما ادعينا تقديمه، ترجح عند العقل احتمال وقوعه على ما يقابله، والعمل بالراجح متعين»(103).

ما يستمد أصالته من المنطق العقلي:

وأما مراعاتهم للقواعد التي تستمد أصالتها من المنطق العقلي فتتمثل في تعليلاتهم التي اعتمدوها في المفاضلة بين مقتضيات الألفاظ المرجوحة.

حيث قالوا في تقديم التخصيص على المجاز أو الإضمار أو النقل أو النسخ: إن اللفظ في التخصيص يبقى دالاً على بعض الحقيقة، ومن ثم فدلالته على ذلك البعض لا تخضع للتأمل، مثل لفظ المشركين، فإنه بعد التخصيص يبقى دالاً على الحربيين من غير احتياج إلى قرينة، لأن الحربيين هم بعض المشركين، فهو مجاز أقرب إلى الحقيقة، بينما المجاز والإضمار يحتاج كل منهما إلى قرينة. كما يحتاج النقل إلى اتفاق الكل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر، وذلك كما يقول الإمام القرافي: متعذر أو متعسر. فوجب تقديم التخصيص على الجميع.

وقالوا في المجاز والإضمار عند احتمال اللفظ لهما: بالتساوي لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة، وبذلك يكون وقوع الخفاء حاصلاً في تعيين المقتضى المطلوب من اللفظ، فيكون اللفظ مجملاً.

على أن من الأصوليين من رجح المجاز على الإضمار لكثرته في الأساليب «حتى بالغ ابن جني وقال: أكثر اللغات مجاز، والكثرة تفيد الظن في محل الشك»(104) ومثاله قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾(105) «قال جمهور أهل العلم: معنى الآية إذا قمتم إلى الصلاة محدثين»(106) «ولولا هذا الإضمار لكان الأمر بالطهارة بعد الصلاة، فيقول السائل: هذا المحذور يزول بجعل القيام مجازاً، عبر به عن إرادة القيام»(107). «ومعنى إذا قمتم، إذا أردتم كما قال تعالى: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ﴾(108) أي إذا أردت، لأن الوضوء حالة القيام إلى الصلاة لا يمكن»(109).

(103) المصدر نفسه 112.
(104) نهاية السول 181/3.
(105) سورة المائدة 6.
(106) تفسير القرطبي 82/6.
(107) شرح تنقيح الفصول 124.
(108) سورة النحل 98.
(109) تفسير القرطبي 82/6.

- وقالوا في تقديم المجاز أو الإضمار على النقل: «إن النقل لا يحصل إلا بعد اتفاق الكل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر، وذلك متعذر أو متعسر. والمجاز والإضمار والتخصيص تكفي فيه القرينة فقدمت عليه»[110]. مثال تعارض النقل والمجاز قوله ﷺ: «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»[111]. ويقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة، فمن تركها كفر. يقول المالكي الصلاة الدعاء لغة، والدعاء طلب. ومن أعرض عن طلب الله فهو كافر. واستعمالها في هذه العبادة مجاز، والمجاز أولى من النقل»[112].

ومثال تعارض النقل والإضمار قوله تعالى: ﴿وحرم الربا﴾[113]. «فالآية لا بدّ فيها من تأويل لأن الربا هو الزيادة ونفس الزيادة لا توصف بحل ولا حرمة. فقالت الحنفية: التقدير أخذ الربا أي أخذ الزيادة، فإذا توافقا على إسقاطها صح البيع. وقال الشافعي: الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة لقرينة قوله تعالى: ﴿واحل الله البيع﴾[114]. فيكون المنهي عنه هو نفس العقد، فيفسد سواء اتفقا على حط الزيادة أم لا»[115].

وقالوا في تقديم النقل على الاشتراك: إن النقل إما أن يعلم فيحمل اللفظ على المنقول إليه وهو الشرعي أو العرفي. وإما أن لا يعلم فيبقى دالاً على مدلوله الأصلي الذي هو المعنى اللغوي، وفي كلتا الحالتين لا يعطل النص، بخلاف المشترك فإن العمل به متعذر، من غير الوقوف على قرينة ترشد إلى أحد معنييه. «ومثاله لفظ الزكاة يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء وبين القدر المخرج من النصاب، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط، ثم نقل إلى القدر المخرج شرعاً. فالنقل أولى لما قلنا»[116]. «مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً»[117]. يقول الشافعي: الطهارة في عرف الشرع منقولة إلى إزالة الحدث أو الخبث. ولا حدث فيتعين الخبث. يقول المالكي: الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين إزالة الأقذار والغسل على وجه التقرب

---

(110) شرح تنقيح الفصول 122.

(111) الحديث رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث 134 وأبو داود رقم 15.

(112) شرح تنقيح الفصول 124.

(113) سورة البقرة 275.

(114) سورة البقرة 275.

(115) نهاية السول 182/3.

(116) نهاية السول 181/2.

(117) الحديث رواه الإمام البخاري: إذا شرب الكلب... 90/1 .

إلى الله تعالى، لأنه مستعمل فيها حقيقة إجماعاً، والأصل عدم التغير»(118).

أما النسخ فمرجوح بالنسبة للجميع لأنه مبطل للحكم بعد إرادته. فيحتاط فيه أكثر، فلا ينسخ المتواتر بالآحاد ولكن يخصص بها وبالقرائن، والاشتراك لا يبطل الحكم ولكنه يقتضي التوقف إلى أن تظهر القرينة. على أن من الأصوليين من يحمله على كافة معانيه احتياطاً أو عموماً (119).

والخلاصة: إذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيقدم التخصيص والمجاز والإضمار والنقل والاشتراك على النسخ. والأربعة الأول على الاشتراك، والثلاثة الأول على النقل، والأولان على الإضمار والأول على الثاني (120).

ثم ينظر الأصوليون إلى التعارض من زاوية أخرى وهي زاوية التركيب كتعارض النص مع الظاهر، أو تعارض المفسر مع النص أو تعارض المحكم مع المفسر أو النص أو الظاهر، فيقدمون المحكم على ما سواه، كما يقدمون المفسر على النص والظاهر، والنص على الظاهر.

على أنهم لا يعمدون إلى الترجيح، إلا إذا تعذر الجمع بين الدليلين، لأنهم ينطلقون من قاعدة، وهي أن إعمال الدليل أولى من إهماله، ومن ثم لا يصار إلى الترجيح إلا إذا تعذر العمل بهما معاً «إذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه أولى»(121).

ب ـ وأما الاجتهاد في الأمارة، فلان الأمارة طريق موصل إلى ثبوت الحكم، لأنها لغة تعني العلامة، واصطلاحاً، ما يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول، كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر(122). وكدين الإنسان فإنه مؤثر في تجنبه الكذب وهو أمارة عليه. وكوجود علة الأصل في الفرع فإنها إمارة لثبوت حكمه، وهي طريقنا إلى ثبوت الحكم في الفرع.

كثبوت الحكم في الأصل مع الوصف وانتفاء الحكم في الأصل عند انتفاء الوصف، يكون كذلك أمارة على أن ذلك الوصف علة للحكم في الأصل، ما دام الحكم يحصل بحصول الوصف وينتفي بانتفائه، إذ «لولا أن ذلك الوصف هو علة الحكم لم

(118) شرح تنقيح الفصول ص 123.
(119) انظر الإبهاج في شرح المنهاج 265/1.
(120) شرح تنقيح الفصول ص 128.
(121) نهاية السول 141/3.
(122) التعريفات للجرجاني 16.

تحصل هذه الأمارة، أعني ثبوت الحكم بثبوت الوصف وانتفاؤه بانتفائه، وإذا ثبت أن ذلك الوصف هو علة الحكم في الأصل، ثبت كونه أمارة على وجوب الحكم في الفرع»[123].

على أن من الأمارة ما لا تثبت فيها العلة مثل إيجاب الجمعة على من هو خارج المصر إذا كان يسمع الأذان، ومثل ما يدل على أن المراد بآية الإقراء الحيض أو الطهر، ولكن مثل هذا الذي يثبت استنباطاً ولا تحقق فيه العلة يبعد أن يكون طريقاً موصلاً إلى الحكم. يقول أبو الحسين البصري: «يبعد أن يستدل على الأحكام بطريقة مستنبطة لا تحقق فيها العلة، لأن العلة هي الطريق إلى الحكم، فما لم تحقق، لم يمكن التوصل إلى الحكم»[124]. ولذلك قالوا: «إن الامارة قد تكون مجردة أي وصفاً طردياً لا مناسباً ولا شبيهاً به، وقد تكون باعثة أي مناسبة»[125].

والأمارة كما تكون دليلاً على حكم، تكون دليلاً على علة الحكم، لأن علة الحكم دليل على الحكم، مثل ما يستدل به الأحناف على أن الكيل أولى من الطعم في كونه علة الربا. وما يدل على أن الله سبحانه وتعالى أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم أن يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من المأثم.

والآن وبعد أن اتضح أن المراد بطريق الأمارة الموصلة إلى الحكم هي عين طريق العلة في قولهم: «لا بدّ أن نجتهد في طريق، إما دلالة وإما أمارة»[126]، يكون قولهم أيضاً أن الخطاب كما يستثمر بطريق الألفاظ يستثمر بطريق المعاني مطابقاً لذلك القول، ما داموا يقصدون بالمعنى ذلك «الذي تعلق الحكم به، لا المعنى اللغوي. وفسر بقوله: «وهو العلة الجامعة دفعاً لتوهم المعنى اللغوي»[127].

والمعنى الذي يستثمر قد يكون لغوياً يسبق مع الألفاظ إلى الفهم سبقاً لا يتراخى عنه.. وقد يتراخى عنه قدر التأمل القليل من فهم البصير[128] مثل قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان»[129]. فإن الذي يتبادر إلى الذهن ليس هو معنى الغضب بعينه فقط. ولكن «ما يتضمنه الغضب من اختباط العقل، وما يعتريه من

---

(123) المعتمد في أصول الفقه 696/2.

(124) المصدر نفسه 692/2.

(125) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 104/1.

(126) المعتمد في أصول الفقه 695/2.

(127) كشف الأسرار 269/3.

(128) انظر شفاء الغليل ص 84.

(129) الحديث رواه البخاري في صحيحه 108/8 ومسلم في صحيحه كتاب الأقضية 1342/3.

الدهشة المانعة من استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب»[130]. وبذلك يلحق بالغاضب، الحاقن والجائع والمتألم، وكل من وقع فكره تحت وضع غير عاد.

ومثل قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾[131] فالسابق إلى الذهن من الآية ليس هو معنى الأكل، ولكن الإتلاف بمختلف صوره من تبرع به أو هبته أو إتلافه أو إحراقه أو إلقائه في البحر إلى غير ذلك من وجوه الإتلافات.

والأمر كذلك في كل معنى يعطي للنص امتداداً يقع تحت طائلته جميع ما يشاركه في ذلك المعنى، مما أطلقوا عليه مفهوم الموافقة أو دلالة النص. وبذلك «يكاد يصير الأكل كناية عن الإتلافات، والغضب كناية عن زوال العقل»[132] والتأفيف في قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾[133] كناية عن الأذى.

ومثل مفهوم الموافقة، مفهوم المخالفة ما دامت «المفهومات، نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهما، يشعران بالتعليل، ويلزم من عدم العلة عدم المعلول، فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه، وذلك هو المفهوم»[134].

- وقد يكون المعنى الذي يستثمر في الخطاب شرعياً كلياً أو جزئياً. والمراد بالمعنى الجزئي ما اهتم به الأصوليون في باب القياس، واسموه علة لتعلق الحكم به، وهو عند الجمهور يدل على الأصل والفرع معاً[135]. بينما هو عند البعض لا يدل إلا على حكم الفرع أما حكم الأصل فاللفظ دال عليه.

قال الآمدي في تعريف هذا المعنى ودلالته «هو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي.. وهو «يستلزم حكمة باعثة للشرع، على شرع الحكم المسبب، كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ، لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه، فإن تحريم شرب الخمر معروف بالنص أو الإجماع، لا بالشدة المطربة»[136]. ومن ثم يكون للخطاب امتداد بواسطة هذا المعنى الشرعي أو العلة، لأن

(130) شفاء الغليل 61.
(131) الآية 10 النساء.
(132) شفاء الغليل 84.
(133) الآية 23 الإسراء.
(134) شرح تنقيح الفصول ص 270.
(135) كشف الأسرار 344/3.
(136) الأحكام 181/1.

المجتهد عندما يقيس فرعاً على أصل لوجود علة جامعة بينهما، يصبح الحكم الذي شرع في الواقعة الأصلية ليس قاصراً عليها وحدها، بل هو عام شامل لكل واقعة تجد في الحياة، مشاركة للواقعة الأصلية في الوصف المؤثر في الحكم. بل بجواز قياس فرع على فرع آخر لوجود علة أخرى مستنبطة من الفرع الذي أصبح هو بدوره أصلاً بثبوت الحكم فيه كما يرى المالكية[137]. يصبح النص أكثر عمومية، إذ يصبح الحكم فيه ليس شاملاً لكل الوقائع التي لها اتصال مباشر بالواقعة الأصلية فقط، بل حتى تلك التي لها اتصال غير مباشر بها. وذلك للتلازم الحاصل بين السبب الذي هو العلة والمسبب الذي هو الحكم.

ـ أما المعنى الكلي، فقد يكون معنى نص الشارع عليه مثل قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾[138] . وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾[139] وقوله سبحانه: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[140]. وقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[141]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[142] . وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»[143].

وقد يكون معنى تم بطريق «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[144]. فإنه يعطي للخطاب امتداداً، إذ يصبح ذلك المعنى الكلي يغطي وقائع كثيرة بعموم معناه، ويرجع إليه كما يرجع إلى الخطاب في ألفاظه سواء بسواء، لأن المجتهد عندما استقرأ ذلك المعنى العام من أدلة خاصة واطرد له «لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المستقرىء من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرىء من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه»[145].

(137) المقدمات 22.
(138) المائدة 1.
(139) البقرة 185.
(140) الأنعام 164.
(141) الحج 78.
(142) الحديث خرجه أبو داود. كتاب الأشربة. باب النهي عن المسكر رقم 3681 . والترمذي الجامع الصحيح كتاب الأشربة 1865.
(143) الحديث مالك في الموطأ، في الأقضية وأحمد 327/5.
(144) الموافقات 298/3.
(145) المصدر نفسه 304/3.

بعد توضيح ما يقصده الأصوليون بالإمارة والمعاني التي تستثمر في الخطاب نعود إلى الأسباب الداعية إلى هذا النوع من الاستثمار، فنرى إن أهم سبب في هذا النوع يرجع إلى أن الأمارات والعلل ليست كلها منصوصاً عليها في الخطاب بل إن البعض منها فقط هي التي نص عليها.

وما هو منصوص عليه قد يكون بألفاظ صريحة لا تحتمل غير التعليل لأنها وضعت له لغة لا غير، وهذا لا إشكال فيه مثل: لأجل، ومن، أجل، وكي، وإذن.

وقد يكون تحتمل التعليل وتحتمل غيره مثل اللام، والباء، وإن المشددة والمخففة، والفاء، وقد تكون الدلالة على العلة إيماءً وتنبيهاً بما يحتف بالنص من قرائن مثل ورود النص جواباً لسؤال، ومثل ذكر وصف مع حكم كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان». أو نص الشرع على التفرقة بين شيئين في الحكم بذكر صفة أو شرط أو غاية أو استثناء أو استدراك. . .»[146].

وقد يكون محل إجماع بين العلماء، كإجماعهم على أن الصغر هو علة الولاية في حق مال الصغير.

وكل ذلك لا يشكل إلا جزءاً يسيراً في الخطاب، لـ «ان ما في النصوص إشعار بتعليله ملتحق بالظواهر، وما نراه يبلغ في الكتاب والسنّة مائة عدد»[147].

ومن ثم اقتفى علماء الشريعة اثر هذه النصوص المعللة، في إيجاد علل للأحكام التي لم يذكر لها علل في الخطاب، ليصبح للخطاب ذلك الامتداد القادر على مواجهة ما يقع ويتوقع من أحداث، إما بتخريج المناط، إذا لم يكن النص مشتملاً على وصف بالمرة، أو بتنقيحه، إذا وجد في النص وصف صالح للعلية ولكنه مختلط بأوصاف أخرى لا مدخل لها في العلية، خاصة، وأن «جمهور الفقهاء متفقون على القول بالتعليل من حيث الجملة، وخلافهم إنما هو في تعدية العلة من حكم الأصل إلى الفرع، فمنهم من يقول بذلك مطلقاً دون التقيد بدليل يدل على علية النص، ومنهم من لا يفعل ذلك إلا إذا قام دليل على أن النص معلل»[148]، ثم من جهة أخرى فإن الواقع يضغط بفرز وقائع لا نهاية لها.

---

(146) انظر المحصول 313/2 وما بعدها.

(147) البرهان في أصول الفقه 776/2 - 777.

(148) الحكم الشرعي بين النقل والعقل ص 287.

الفصل الثالث

الأسباب التي ترجع إلى تصرفات المخاطبين

رأينا في الفصل السابق كيف يفحص الأصوليون في نظرهم الاجتهادي، ألفاظ الخطاب ومعانيه، ويضعون القواعد اللغوية ليستفاد من الخطاب.ولا يعطل. . . .

ونريد في هذا الفصل الوقوف على الأسباب التي ترجع إلى أفعال المكلفين وتصرفاتهم، باعتبارها الموضوع الذي يتحدث عنه الخطاب، وتتعلق به الأحكام الشرعية، وباعتبار أن أي نظر اجتهادي لا بدّ وأن ينصب على الخطاب من جهة، وعلى الواقع من جهة أخرى، لأن «كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم»[149] أو بتعبير ابن عابدين: «لا بدّ للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»[150].

والمقدمة التي تتعلق بتحقيق المناط أو بالفقه في نفس الواقع وأحوال الناس هي ما نتحدث عنها في هذا الفصل باعتبارها سبباً من أسباب استثمار الخطاب.

لمعالجة هذه القضية نرى:

ـ **أولاً**: إن «الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها وإنما أتت بأمور

(*) تحدثنا عن تحقيق المناط في أربعة مواضع من هذه الرسالة: في الخفي من أقسام خفي الدلالة، وفي هذا الفصل وفي تحقيق مناط العلة في باب القياس، وفي استثمار الخطاب مصلحياً.

(149) الموافقات 43/3.

(150) رسائل ابن عابدين. رسالة العرف.

كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر»[151]. فنصوصها اما عامة عموماً شمولياً مثل قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[152] أو عموماً بدلياً وهو ما يدعى بالمطلق أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾[153]. وبذلك كانت شاملة لجزئيات لا متناهية.

وحتى ما جاء منها «جزئياً فمأخذه على الكلية، إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل»[154] بمعنى أن الخطاب إذا كان موجهاً لشخص واحد، فإن الحكم في حق غيره يثبت إما بالقياس أو بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[155]. ولا يبقى خاصاً منها بشخص معين إلا ما خصه الدليل مثل خصائص النبي ﷺ كزواجه بأكثر من أربعة، وخصائص بعض الأفراد من أصحابه رضوان الله عليهم كإذنه لعبد الرحمان بن عوف بلبس الحرير، وقوله لأبي بردة بن نيار في الأضحية بجذعة من الضان تجرئك، وإذنه للعرنيين بشرب أبوال الإبل[156].

ـ ثانياً: ونرى أيضاً أن الأفعال التي تقع عليها هذه الأحكام في الخطاب هي «أفعال مطلقة كذلك»[157] فتكون هي بدورها شاملة لأفعال المكلفين وتصرفاتهم المتنوعة التي تقع في الوجود الخارجي. لكن مع مراعـاة أن أفعال المكلفين وتصرفاتهم التي تقع في الوجود الخارجي لا تقع مجردة مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة بخصوصياتها المحددة لمعالمها التي تمتاز بها. إن «اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين، أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات. كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك، والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا إرب له في النساء ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي»[158] . ومن

---

(151) الموافقات 92/4.

(152) سورة الحج 78.

(153) سورة النساء 92.

(154) الموافقات 366/3 .

(155) الحديث. أخرجه النسائي بمعناه «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة» 149/7.

(156) انظر المستصفى 20/2.

(157) الموافقات 93/4.

(158) الموافقات 78/3.

ثم كان لا بدّ من مراعاة هذا الأمر الخارجي في كل نازلة، واعتبار التوابع والإضافات حتى يتقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها، لأن «الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين، وتعيين المناط موجب في كثير من النوازل إلى ضمائم وتقييدات لا يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها، إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال فلا بدّ من اعتباره»[159].

بل حتى تلك الأفعال المعينة في الواقع والتي نزل في حقها حكم خاص، فإن الأفعال التي تقع على شاكلتها استقبالاً، لها أيضاً من الخصوصيات ما تتميز به عن الأفعال الخاصة، إذ أن «لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين»[160]، ولأن «كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بدّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها فلا بدّ من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر واجتهاد أيضاً»[161]. فيحكم المجتهد نتيجة هذا النظر الاجتهادي بشمول النص لها أو عدم شموله، مثل قوله ﷺ: «أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين، وأشار بالسبابة والوسطى»[162]. ثم لما تعين مناط فيه نظر قال عليه الصلاة والسلام لأبي ذر «لا تولين مال اليتيم»[163].

- ثالثاً: إن «النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة ولا يكون كذلك بالنسبة لآخر...»[164]. لذلك يحرص المجتهد على أن يعرف مرامي النفوس «وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها وصبرها على أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحضوض العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق»[165]. ومن هذا المنطلق قالوا في قوله تعالى: ﴿إنما

---

(159) المصدر نفسه 79/3.

(160) الموافقات 93/4.

(161) الموافقات 91/4.

(162) الحديث. أخرجه البخاري في الطلاق. باب اللعان. ومسلم 2983 في الزهد باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين.

(163) الحديث رواه مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي ذر.

(164) الموافقات 98/4.

(165) المصدر نفسه.

جزاء الذين يحاربون الله ورسوله. . .﴾[166] الآية، إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد، فالقتل في موضع والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع. وكذلك التخيير في الأسرى من المنّ والفداء»[167]. وفسروا إجابات الرسول ﷺ المختلفة على سؤال واحد مثل قوله عليه الصلاة والسلام لبعضهم وقد سأله أن يوصيه: «قل ربي الله ثم استقم»[168] وقوله الآخر وقد سأله السؤال نفسه: «لا تغضب»[169].

ـ وهكذا يتبين أن مهمة المجتهد في الخطاب الشرعي ليست قاصرة على تفسيره واستنباط الأحكام منه، انطلاقاً من منطوقه أو من مفهومه أو من معقوله، ووضع قواعد لغوية أو شرعية يرسم بها لدراسة المسار الذي يجب أن يسلكه للوقوف على مراد الشارع منه، بل إن هذه ليست إلا خطوة أولى تليها خطوة أخرى ربما كانت أكثر أهمية وهي تطبيق هذه الأحكام المطلقة على تصرفات الناس التي تصدر عنهم في واقعهم الاجتماعي، أقوالاً وأفعالاً ما دام «كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي»[170].

إذ هناك فرق بين أن ينزل الحكم على محله مجرداً من التوابع والإضافات كما هو الأمر في الخطاب، وبين أن يراعي تلك التوابع والإضافات التي تحدد الفعل مشخصاً في الوجود الخارجي.

فرق بين أن يقال إن الخطاب يبيح التزوج بالكتابيات ويتلى قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾[171]. وبين أن تقع الحادثة في ظرف معين ومن شخص معين، مثل ما وقع للصحابي الجليل حذيفة بن اليمان لما تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنهما: «ان خل سبيلها». وبعد الاستفسار عن السبب بقوله: «أحرام هي يا أمير المؤمنين؟ يرد عليه عمر بتأكيد الأمر، مبيناً في الوقت نفسه الملابسات التي حملته على المنع: «أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة

(166) الآية 33 من سورة المائدة.
(167) الموافقات 103/4.
(168) الحديث أخرجه الترمذي.
(169) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأدب ومالك والترمذي (تيسير).
(170) الموافقات 43/3.
(171) الآية 5 من سورة المائدة.

لجمالهن وكفى بذلك فتنة للنساء المسلمات»[172].

فلو أن هذا الصحابي كان شخصاً عادياً ولم يكن والياً للخليفة عمر على المدائن يرصد الناس سلوكه، أو كان في ظرف غير ذلك الظرف الذي كانت فيه النساء المسلمات كثيرات. أو كان للكتابيات من الأخلاق ما يساعد على تنشئة الأطفال تنشئة صحية، لربما كان الحكم على الواقعة غير هذا الحكم، لأنها بالتأكيد لن تكون عين هذه الواقعة.

وفرق كذلك بين أن يقال إن الله يأمر بقطع يد كل سارق وسارقة ويتلى قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾[173]، وتشفع تلاوة الآية بالقول بأن الرسول عليه الصلاة والسلام قد طبق هذا الحد كما طبقه الخليفة الأول أبو بكر، ومن بعده عمر الذي قطع يد ابن سمرة لما سرق[174] فيعتقد أن كل سارق هو داخل تحت عموم الآية، وبين أن تراعى الظروف والملابسات التي تحيط بالسرقة كما فعل ذلك عمر رضي الله عنه عام المجاعة حيث قال: «لا أقطع في عام سنة».

ومثل ما فعل أيضاً في صورة أخرى، فقد سرق غلمان لحاطب بن أبي بلتعة ناقة لرجل من مزينة، فأتى بهم عمر، فأقروا، فأرسل إلى عبد الرحمان بن حاطب، فجاء فقال له: إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وأقروا على أنفسهم ـ ثم قال عمر: يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولي بهم أرسل وراءه من يأتي بهم، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه، حل له ـ لقطعت أيديهم، وأيم لله إذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك. ثم قال لصاحب الناقة: يا مزني بكم أريدت منك ناقتك؟ قال بأربعمائة، فقال عمر لصاحب الغلمان: إذهب فاعطه ثمانمائة»[175].

وكما فعل أيضاً في صورة أخرى مع الغلام الذي سرق مرآة لزوجة سيده «روى مالك أن عبد الله بن عمرو بن الحضرمي جاء بغلام إلى عمر بن الخطاب فقال له: إقطع يد غلامي هذا فإنه سرق. فقال عمر: ماذا سرق؟ قال سرق مرآة لامرأتي ثمنها ستون درهماً. فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع، خادمكم سرق متاعكم»[176].

(172) نقلاً عن كتاب منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي ص 305.

(173) سورة المائدة 38.

(174) تفسير القرطبي 160/6.

(175) نقلاً عن كتاب منهج عمر في التشريع للدكتور محمد بلتاجي ص 244 - 245.

(176) نقلاً عن المرجع نفسه ص 245.

ـ مراعاة هذه الأمور الخارجية وهذه التوابع والإضافات التي تشخص الفعل فتجعله يلبس صوراً عديدة، هي ما عبر عنه الفقهاء بتحقيق المناط الذي يعني عندهم «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»[177] الذي يكون بإثبات القاعدة أو العلة في بعض الصور التي تندرج تحتها، كإثبات أن الدخان مضر بالصحة ومن ثم يكون جزئية من الجزئيات التي يشملها المعنى الكلي العام الذي هو وجوب المحافظة على النفس فيحكم بحرمته، وإثبات أن التين مقتات مدخر فيجري فيه الربا، قياساً على الأشياء الستة التي نص عليها الحديث النبوي الشريف. وإثبات أن هذا النوع من السرقة أو الزنى جزئية من الجزئيات التي يشملها اللفظ العام: «والسارق والسارقة» «الزانية والزاني» فيطبق الحكم عليها، أولا يشملها فلا يطبق عليها.

وبتعبير آخر للإمام الشاطبي: «إن اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين أحدهما الاقتضاء الأصلي قبل طروء العوارض وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك، والثاني الاقتضاء التبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا إرب له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي[178].

لهذه الاعتبارات كان العالم إذا سئل عن أمر معين وجب عليه أن يراعي الظروف التي تحيط بذلك الأمر، وإلا وقع لا محالة في الخطأ «لأنه سئل عن مناط معين فأجاب عن مناط غير معين»[179] ولا يجوز بحال القول بأن هذا المناط المعين داخل تحت المناط غير المعين، لأنه فرد من افراد عام، أو مقيد من مطلق، لأن «الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض... فإن فرض عدم اختلافهما، فالجواب إنما يقع بحسب المناط الخاص»[180].

«وبسبب ذلك عظمت اجرام الدواوين وكثرت أعداد المسائل»[181] إذ يأخذ الفقهاء

(177) الموافقات 90/4.

(178) الموافقات 79/3.

(179) المصدر نفسه 84/3.

(180) المصدر نفسه 84/3.

(181) المصدر نفسه 85/3. ويقول الشيخ ابن عاشور: «والفقهاء ينتزعون من كل ذلك فروعاً إما بطريق تحقيق المناط في الأحكام الكلية، لأن المنتزعات جزئيات لتلك القضايا الكلية. أو بطريق القياس

يفصلون الأمر الواحد فيفرضون له صوراً عديدة، ويقسمون النظر فيه إلى نظر سهل وصعب، فإذا كان حضور مناط الحكم فيه قوياً أو غائباً بالمرة، كان النظر سهلاً وإذا كان في حلقة وسطى كان النظر صعباً، فمثلاً إذا نظروا في تطبيق قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾(182) على الجزئيات التي تعترض في الحياة، يجدون من هو في طرف أعلى من العدالة، ومن هو في طرف مقابل له، والأمر فيهما سهل، إذ يحكم بقبول شهادة الأول ورد شهادة الثاني، ولكن بين الطرفين مراتب عديدة تحتاج إلى دقة نظر ليحكم بدخولها أو عدم دخولها تحت دلالة اللفظ العام.

مثل ما هو الأمر بالنسبة لقوله عليه الصلاة والسلام: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»(183). إذ القاضي لا يمكنه الحكم في واقعة إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو تحقيق المناط بعينه(184).

ومثله كذلك ما لو أوصى شخص بماله للفقراء فهناك من الناس من لا يملك شيئاً، وهناك من يملك ولا حاجة به، وبين هؤلاء وأولئك وسائط عديدة.

كذلك الأمر في النكاح فهم بالرغم من عدهم له في مراتب السنن «قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي..»(185).

هكذا إذن نرى كيف ينتزع الفقهاء الأحكام من النصوص بواسطة تحقيق المناط، فيحكم الفقيه بأحكام مختلفة على صور مختلفة لنازلة واحدة، وهو في تنويعه لهذه الأحكام لا يكون خارجاً عن الشريعة الإسلامية، بل على العكس من ذلك يكون متحرياً في أحكامه لمقاصد الشريعة وليس جامداً عند دلالات الكلمات، لأن «الكلمات التي تداولتها الألسنة، لا سبيل إلى تقليدها دون البحث عن مداركها وأدلتها، وإنما اتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة

= في الأحكام الجزئية لأن المنتزعات مشابهة لتلك الجزئيات في وصف، آذنت به أحكامها على تفاوت بين الملحقات بسبب ظهور الأوصاف التي بها الشبه وخفائها. لتفاوت مسالك العلة» ص 44 مقاصد الشريعة الإسلامية.

(182) سورة الطلاق 2.

(183) الحديث. أخرجه الترمذي. الجامع الصحيح. كتاب الأحكام. باب ما جاء أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه (حديث 1340 - 1341).

(184) الموافقات 93/4.

(185) الموافقات 103/4.

بالرأي الصائب والذوق السليم، فلازموا بحكم القصور والعجز ـ حضيض التقليد، وركنوا إليّ ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها»[186].

(186) شفاء الغليل ص 80.

الباب الثالث

في طرق استثمار الخطاب الشرعي ومراتبها

تمهيد:

قدمنا عند الحديث عن أسباب استثمار الخطاب عدة أسباب، أهمها ما نعتبره بمثابة الاشكال الذي حرك عقول الأصوليين للبحث في الخطاب وهو: إن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى.

قلنا في هذا السبب إنه بمثابة الاشكال لأنا نلاحظ كثيراً منهم يعبرون عن هذا الاشكال، عند الحديث عن القياس: فهذا إمام الحرمين مثلاً يقول: «إن نصوص الكتاب والسنّة محصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواتراً، فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع»[1].

ويقول أيضاً وهو يرد على من يزعم أن ظواهر النصوص كافية في تغطية الوقائع المتوقع وقوعها: «لا أصل لهذه المقالة، وهي كمحاولة تسبيع الغزالة، فأنى تفي الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق الأرض، والأقضية التي فاتت الحد والعد»[2].

ويقول ابن رشد: «وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[3].

كذلك يقول شمس الأئمة السرخسي: «ومعلوم أن كل حادثة لا يوجد فيها نص، فالنصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، وفي تسميته

---

(1) البرهان في أصول الفقه 743/2.

(2) المصدر نفسه 768/2.

(3) بداية المجتهد ونهاية المقتصد 3/1.

حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها، فإن ما فيه النص يكون أصلاً معهوداً. وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة، طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة»[4].

فالإحساس بالإشكال إذن لا يقتصر على فرد دون فرد، أو مذهب دون مذهب وإنما هو قضية يشعر بخطورتها كل من يمارس النظر في الشريعة الإسلامية، حتى أهل الظاهر، وطائفة من أهل الحديث الذين يقولون، بأن الخطاب يغطي كل الوقائع، لأن اعتمادهم في استنباط أحكام القضايا التي لم يرد لها حكم في الخطاب الشرعي ـ على الاستصحاب، أو الآثار حتى ولو كانت ضعيفة، أو قولهم بأن القياس لا يلتجىء إليه المجتهد إلا عند الضرورة فهو كآكل الميتة، يجعلنا نعتقد أنهم يشعرون بذلك الإحساس الذي يشعر به كل ناظر في الخطاب الشرعي نظراً صحيحاً.

حل الإشكال:

لا حل للإشكال إلا عن طريق استثمار الخطاب. بوضع قواعد تتعلق إما بمدارسة ألفاظه ودلالتها، أو بمدارسة معانيه وعلله الجزئية التي يرتبط به الحكم الشرعي، للعبور بواسطتها مما يتناوله الخطاب إلى ما لم يتناوله، أو بمدارسة مقاصده وغاياته التي يتغياها الخطاب: ضرورية كانت أو حاجية أو كمالية.. أو تقرير أصول الأشياء عند انعدام الدليل.

ومن ثم نجد الأصوليين قد رسموا لكل نوع من هذه الأنواع منهجاً أو مناهج خاصة به، فهناك المناهج التي تتعلق بتفسير الخطاب، وطريقة الوقوف على الأحكام التي تستفاد من الألفاظ. وهناك المناهج التي تتعلق بتحديد المعاني التي من أجلها شرع الحكم، وتحقيق مناطها في الوقائع التي لم يتناولها الخطاب... وهناك المناهج التي تتعلق بتحديد المصالح التي يتغياها الخطاب، والمناهج التي تتعلق بتقرير أصول ما كان ثابتاً للشيء بالنظر إلى ذاته.

ذلك جانب من هذه التوطئة، أما الجانب الثاني فهو أن الفكر الأصولي إذا كان يرجع إلى مدرستين أو ثلاث:

مدرسة الشافعية أو المتكلمين ـ ومدرسة الحنفية ـ ومدرسة من يزاوج بين كل منهما، فإنه يكون لنا في استثمار الخطاب منهجان: منهج الحنفية، ومنهج المتكلمين، باعتبار أن المدرسة الثالثة لا تعدو أن تكون توفيقية.

(4) أصول السرخسي 139/2.

ونقصد بالمنهج ذلك الجهد الذي بذله الأصوليون في تحديد مراد الشارع من الخطاب، وجسدوه في شكل قواعد خاصة، ترسم الطريق لمن يريد ممارسة عملية الاجتهاد في أي نص كيف ما كان نوعه، شرعياً أو غير شرعي.

ونلاحظ من خلال استعراض المنهجين معاً والمقارنة بينهما، أن طرق هؤلاء وأولئك ليست متضاربة، لأنها جميعاً تنطلق من أصل واحد هو الخطاب الشرعي، وبطبيعة الحال، إذا كان «المنهج العلمي في بحث أية مادة يجب أن يكون مشتقاً من طبيعة المادة المدروسة»[5]. كان لا غرابة أن يتفق هؤلاء وأولئك في كثير من القضايا أهمها، اتفاقهم على القضايا الهيكلية التي تشكل العمود الفقري لهذا العلم الجليل.

فالإمام الغزالي مثلاً يقول في تحديد محاور هذا العلم وكيفية دورانه عليها: «إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام، فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار، والثمرة هي الأحكام، أعني الوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها. والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع فقط، وطرق الاستثمار، هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها، والمستثمر هو المجتهد، ولا بدّ من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه، فإذن جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب»[6].

وهذا الإمام صدر الشريعة يقول: «بنى أي الشارع على أربعة أركان، قصر الأحكام، وأحكمه بالمحكمات غاية الأحكام، وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار، ابتلاء لقلوب الراسخين، والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين، وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنّة نبيه المصطفى وفصل خطابه، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين، ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين. «ثم يضيف موضحاً: «أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس، وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين، ومسالكهم، وهي مواقع

(5) المناهج الأصولية ص 27.
(6) المستصفى 5/1.

سلوكهم باقدام الفكر من مواد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع، فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص، فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة، ثم منها إلى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم، ولما قال بني على أربعة أركان قصر الأحكام، ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها»[7].

وبمقارنة هذا النص مع نص الإمام الغزالي يتبين أن قصر الأحكام هي ما أطلق عليه الغزالي الثمرة.

والمثمر لهذه الأحكام هي ما أطلق عليه صدر الشريعة أركان قصر الأحكام. وطريقة الاستثمار يشير صدر الشريعة إليها بقوله: «فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص، فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها إلى معانيه الشرعية الباطنة، فيجدون فيها علامات وأمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم».

ومن خلال قوله هذا يتبين أنه يشير إلى جانبين منها: جانب يتعلق بالألفاظ وما يقتبس منها، وجانب يتعلق بالمعاني والعلل التي يعبر بواسطتها المجتهد إلى ما لم يتناوله الخطاب، وكأنه بذلك يشير إلى أن القياس ركن كالكتاب والسنّة من جهة وطريق من طرق استثمار الخطاب من جهة أخرى.

وإذا كان صدر الشريعة لم يذكر المستثمر الذي هو المجتهد فلأنه رأى أنه معلوم بالضرورة، إذ هو الممارس لعملية الاستثمار والاجتهاد، بدليل أنه بعدما فرغ من الحديث عن أركان قصر الأحكام في كتابه ختم حديثه عنها بالاجتهاد.

هذا ورغم أن الإمام الغزالي قد بنى كتابه على أربعة أقطاب سبق توضيحها من طرفه والإمام صدر الشريعة بنى كتابه على قسمين:

قسم يتعلق بالأدلة الشرعية، وقسمه إلى بابين: باب في إفادة الكتاب المعنى وفيه تحدث عما أسميناه بعناصر الخطاب اللغوية، وعن طرق دلالة اللفظ على المعنى: عبارة النص وإشاراته، ودلالته، واقتضاؤه، وباب في إفادة الكتاب الحكم الشرعي، وفيه تحدث عن الأمر والنهي.

ثم انه بعد حديثه عن بقية الأركان ختم حديثه بباب في الاجتهاد وبعد ذلك انتقل إلى القسم الثاني من الكتاب وفيه تحدث عن الحكم وما يرتبط به من قضايا.

---

(7) التنقيح مع التوضيح بهامش التلويح 6/1 - 7.

أقول بالرغم من أن الغزالي بنى علم الأصول على أربعة أقطاب، وصدر الشريعة بناه على قسمين، فإننا مع ذلك نلاحظ أنهما يتفقان في الهيكل العام لهذا العلم، إذ هناك الأحكام وهناك الأدلة التي تستثمر منها الأحكام، وهناك طريقة الاستثمار، وهناك المجتهد وهو المستثمر.

لكن ليست المادة المدروسة وحدها هي التي تصنع المنهج وتتحكم فيه، فبالإضافة إلى المادة المدروسة هناك «الاستعداد الشخصي لدى الفقيه، ومدى توافر ملكة القياس والاستنباط لديه. . لا شك أن طبائع الفقهاء واستعداداتهم الفطرية والمكتسبة تلعب دوراً هاماً في تحديد المنهج الذي يعتمدون عليه»[8] وتجعل الاجتهاد يختلف باختلاف المجتهد، وباختلاف المؤثرات والبواعث والغايات التي يتأثر بها المجتهد أيضاً»[9] ومن ثم وقع الاختلاف بين المدرستين في مواضع شتى من علم الأصول، كاختلافهم في ترتيب موضوعاته، حيث لاحظنا من خلال النصين السالفين:

إن الحنفية يبدأون بالأدلة التي هي أركان قصر الأحكام، وفي ثناياها يتناولون القضايا اللغوية والقضايا الشرعية ثم يختمون بالحكم الشرعي وقضاياه.

والمتكلمون يقدمون الأحكام على الأدلة باعتبارها الثمرة المقصودة التي يسعى الفقيه لاقتباسها من الخطاب يقول الإمام الغزالي. «اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلة وأقسامها. . .»[10].

كاختلافهم أيضاً في أقسام اللفظ من حيث الوضوح والخفاء، واختلافهم في دلالة العام من حيث القطعية أو الظنية، وعموم المشترك وعدم عمومه، وفي طرق دلالة الألفاظ على الأحكام التي سنتحدث عنها في هذا الباب.

لكن قبل الحديث عن ماهية طرق دلالة الخطاب على الأحكام نشير إلى أنواعها التي هي عند الحنفية أربعة: الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بدلالة النص، والدال بالاقتضاء، وهي عند المتكلمين تنقسم إلى دلالة منطوق ودلالة مفهوم، ويقصدون بالمنطوق: «ما دل عليه اللفظ في محل النطق بأن يكون حكماً للمذكور وحالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به أم لا»[11] بمعنى أن دلالة المنطوق تشمل ما ذكر في

(8) المدخل الإسلامي د. محمد فاروق النبهان ص 144.
(9) المرجع نفسه ص 115.
(10) المستصفى 5/1.
(11) شرح العضد على مختصر المنتهى 171/2.

الخطاب وما لم يذكر فيه، ومن ثم قسموها إلى منطوق صريح ومنطوق غير صريح.

و «المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له، أي دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير، فيشمل المطابقة والتضمن»(12).

والمنطوق غير الصريح «هو ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام»(13) وهو عندهم يتفرع إلى ثلاثة أقسام: ما يدل بالاقتضاء، وما يدل بالإيماء، وما يدل بالإشارة.

ووجه حصره في هذه الأقسام: ان المدلول عليه بالالتزام، إما أن يكون مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود له.

فإن كان مقصوداً للمتكلم ويتوقف صدق الكلام عليه أو صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته تسمى دلالة اقتضاء.

وإن كان مقصوداً للمتكلم ولا يتوقف صدق الكلام عليه ولا صحته العقلية أو الشرعية، فدلالته تسمى دلالة إيماء أو دلالة تنبيه.

وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم فدلالته دلالة إشارة(14).

ثم المفهوم عندهم ينقسم إلى قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، سمي الأول مفهوم موافقة، لموافقته للحكم المذكور، في الإثبات والنفي، وسمي الثاني مفهوم مخالفة لمخالفته له، في النفي والإثبات.

ولم يعرج لا الحنفية ولا المتكلمون على ما يدل على الشيء بمعقوله ومعناه الذي هو القياس والاستصلاح، لأنهم لا يعتبرونه طريقاً من طرق دلالة الخطاب، بل هو دليل قائم بذاته كالكتاب والسنّة والإجماع.

على أن الإمام الغزالي لا ينهج هذا التقسيم لطرق دلالة الخطاب على الأحكام الذي نهجه الحنفية والمتكلمون، بل ينهج تقسيماً آخر يتفرد به» (15) حيث يرى أن «وجوه دلالة الأدلة أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها

(12) حاشية التفتازاني على العضد 172/2.

(13) المصدر نفسه 172/2.

(14) شرح العضد لمختصر المنتهى 172/2.

(15) قريب منه تقسيم الإمام الباجي وكذلك فخر الإسلام البزدوي (انظر مقدمة البحث).

ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها»[16] أي أن القياس ليس دليلاً مثمراً للأحكام، كالكتاب والسنّة والإجماع بل هو وجه من دلالاتها اللغوية «لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة، كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[17] ومن ثم يكون للخطاب عنده ثلاث[18] امتدادات، لأن «اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم والمعقول»[19].

ونحن إذ نتأمل في هذه الطرق نجد أنها ترجع في دلالتها، إما إلى ألفاظ الخطاب، وإما إلى معانيه، بمعنى أن المستثمر للخطاب إما أن ينطلق في استثماره مما يدل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً، أو ينطلق مما يدل عليه الخطاب بمعقوله ومعناه اللغوي أو الشرعي جزئياً كان أو كلياً.

هذا ويجب التنبيه هنا على أن المقصود بالمعاني التي تستثمر من الخطاب، ليست هي مفهومات الألفاظ، ولا الأحكام المستفادة منها، ولا نتائج أفكار المتفكرين، بل المقصود بها، العلل والأسباب التي من أجلها شرعت الأحكام.

يقول إمام الحرمين: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني. أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله، وأما الألفاظ فلا بدّ من الاعتناء بها، فإن الشريعة عربية، ولن يستكملها المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع، ما لم يكن ريّاناً من النحو واللغة»[20].

ويقول فخر الإسلام البزدوي وهو يذكر أقسام الفقه «والقسم الثاني. اتقان المعرفة به، وهو معرفة النصوص بمعانيها»[21].

ويقول صاحب كشف الأسرار شارحاً له «والمراد من المعاني: المعاني اللغوية،

---

(16) المستصفى 5/1.

(17) شفاء الغليل 56.

(18) يلاحظ أن الإمام الغزالي تارة يذكر للنص أربع امتدادات كبرى هي المنظوم والمفهوم والاقتضاء والمعقول وتارة ثلاث امتدادات فقط بإرجاع دلالة الاقتضاء إلى اللفظ. وقد تحدثنا عن علاقة دلالة الاقتضاء بالخطاب في مبحث دلالة الاقتضاء وكذلك في مبحث مفهوم الموافقة فليرجع إليه لفهم سر هذا التردد.

(19) المستصفى 145/1.

(20) البرهان في أصول الفقه 169/1.

(21) أصول البزدوي هامش كشف الأسرار 12/1.

والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة، وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه السلام: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معانٍ ثلاث «أي علل بدليل قوله: «إحدى، بلفظة التأنيث، وثلاث بدون الهاء»[22].

وفوق امتدادات الخطاب عن طريق الألفاظ والمعاني هناك امتداد آخر هو ما أسميناه بتقرير الأصول التي يلتجىء إليها المجتهد عندما يعوزه الدليل. وسنتكلم على علاقة هذه الأصول بالخطاب في موضعه.

ومن ثم سنقسم البحث في طرق دلالة الخطاب أو طرق استثماره إلى ستة فصول:

فصل في ما يستفاد من الألفاظ.
وفصل في ما يستفاد من المعنى اللغوي (المفهوم).
وفصل في ما يستفاد من المعنى الشرعي الجزئي (القياس).
وفصل في ما يستفاد من طريق المقاصد الشرعية (الاستصلاح).
وفصل في ما يستفاد من الأصول عند انعدام الدليل.
وفصل في مراتب طرق استثمار الخطاب.

---

(22) كشف الأسرار 12/1.

الفصل الأول

ما يستفاد من الألفاظ

المبحث الأول: في ما اصطلح عليه بعبارة النص أو المنطوق الصريح

تمهيد:

قلنا من قبل إن طرق دلالة النصوص على المعاني أو الأحكام الشرعية، تنحصر عند الحنفية في أربعة طرق: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء ووجه الحصر عندهم في هذه الأوجه يرجع إلى «أن الحكم المستفاد من النظم - كما يقول المحقق التفتازاني - إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أولا، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً من لغة فهو الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء، وإلا فهو التمسكات الفاسدة»[23].

أو بتعبير آخر إذا كان الحكم المستفاد من اللفظ بطريق مباشر أو غير مباشر مصحوباً بالقصد كان دلالة عبارة، وإذا كان مستفاداً من اللفظ بطريق غير مباشر وغير مقصود كان دلالة إشارة، وإذا كان مستفاداً من المعنى، والمعنى عبارة عن علة لغوية كان دلالة النص، أما إذا كان المعنى غير منطوق به في النص ولكن النص يقتضيه فدلالة اقتضاء، وغير هذه الدلالات عبارة عن التمسكات الفاسدة.

ماذا يقصد بعبارة النص:

يقصد الأصوليون بعبارة النص، الصيغة المكونة من المفردات والجمل، وقد

---

(23) التلويح 131/1.

«سميت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات، لأنها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور»[24] وتعبر عنه وتظهره للوجود.

كما يقصدون بالنص «كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنّة، سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصاً أو حقيقة أو مجازاً، خاصاً كان أو عاماً»[25].

ولما كانت دلالة النص على المعنى ترد على مراتب ثلاثة[26]: معنى مقصود بالأصالة، إليه سيق النص، وهو ما يطلق عليه في اصطلاح الحنفية: النص، مثل العدد في قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾[27].

ومعنى غير مقصود بالأصالة ولكن بالتبعية، جيء به في النص تمهيداً للمعنى المقصود أصالة وهو ما يطلق عليه في اصطلاحهم: الظاهر، كإباحة الزواج في الآية المذكورة. ومعنى يدل عليه النص ولكن لا باللفظ بل بطريق لزومه لمدلول اللفظ وموضوعه الذي وضع له، وهو إما أن يكون مقصوداً، كالتفرقة بين حقيقة معاملة البيع، وحقيقة معاملة الربا في قوله تعالى: ﴿واحل الله البيع وحرم الربا﴾[28] حيث دل النص على التفرقة بينهما لا بواسطة اللفظ بل بواسطة مدلول اللفظ: الحل والحرمة، عن طريق اللزوم، فكانت من اللوازم العقلية استفيدت من اللفظ بطريق غير مباشر، وعرفنا أن هذه التفرقة مقصودة من قبل الشارع من طريق السياق المقالي، حيث قال الله تعالى قبلها مباشرة على لسان الكفار: «ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا، واحل الله البيع وحرم الربا».

وإما أن يكون غير مقصود بالمرة كما هو الأمر في انعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلاة والسلام: «إن من السحت ثمن الكلب»[29].

أقول لما كانت دلالة النص ترد على هذه المراتب الثلاثة، كان المراد بدلالة العبارة كل هذه المراتب، ولكن بشرط القصد، سواء كان القصد أصلياً أم تبعياً، لأن «الحكم الثابت بعين النص أي بعبارته ـ كما يقول صدر الإسلام ـ ما أثبته النص بنفسه وسياقه،

(24) كشف الأسرار 67/1.
(25) المصدر نفسه 67/1.
(26) انظر كشف الأسرار.
(27) سورة النساء 3.
(28) سورة البقرة 275.
(29) الحديث. انظر صحيح البخاري (60/3 - 84 - 93) 136/7 - 166 ومسلم 684/1 ونصب الراية 52/4.

كقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ فعين النص يوجب إباحة البيع وحرمة الربا والتفرقة»[30].

ويعلق صاحب كشف الأسرار على هذا النص بقوله: لقد «سوى بين ما هو مقصود أصلي وهو الفرق، وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربا، فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بإشاراته»[31].

لكن إذا كان ما يميز القصد الأصلي من القصد التبعي هو سوق الكلام من أجل المعنى أو عدم سوقه من أجله، وذلك إنما يعرف بالقرائن، فما الذي يميز بين المقصود التبعي وغير المقصود بالمرة؟.

إن الذي يميز القصد التبعي من عدم القصد بالمرة هو اللفظ، فما دل عليه اللفظ مباشرة ولم يسق الكلام من أجله يكون مقصوداً بالتبعية، لأنه لا يعقل أن يستفاد من اللفظ معنى ولا يكون مقصوداً من الشارع، وما استفيد من خارج اللفظ، بأن كان معنى لازماً لمدلول اللفظ، ولم يسق الكلام من أجله يكون غير مقصود بالمرة، كما هو الأمر في انعقاد بيع الكلب المستفاد من الحديث الشريف «أن من السحت ثمن الكلب»، وكما هو الأمر أيضاً في انتقال الملك ووجوب التسليم في البيع، وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربا من قوله تعالى: «وأحل الله البيع وحرم الربا».

وبذلك يظهر أن الضابط الأساسي الذي يميز عبارة النص من إشارته هو دلالة اللفظ بالوضع على الحكم. والقصد إنما يتوقف عليه في التمييز بينهما: فيما يستفاد من خارج اللفظ أعني من مدلول اللفظ بطريق اللزوم.

ولعل هذا المعيار الدقيق هو الذي جعل بعض الأصوليين يمثلون لعبارة النص بقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له﴾[32]. حيث رأى أن الحكم المستفاد من اللام في «له» والذي هو اختصاص الآباء بنسب الأبناء إليهم دون غيرهم مدلول عليه بعبارة النص، لا بإشارته كما هو رأي الجمهور، لأن «التعبير عن الأب بالمولود له، يدل على مزيد اتصال الولد بأبيه واختصاصه به، حتى كأنه ملك له، وهو معنى متبادر من اللفظ ومقصود منه، ولكن ليس هو المقصود الأول، ويمكن إفادة المعنى الأول بدونه بأن يقال: وعلى الأب رزقهن

(30) كشف الأسرار 68/1.

(31) المصدر نفسه.

(32) سورة البقرة 233.

وكسوتهن بالمعروف فهو مقصود تبعاً»[33]. ومن ثم كانت الدلالة عليه عبارة لا إشارة.

وهو الذي جعل الأصوليين يخالفون أيضاً ما ذهب إليه صدر الشريعة الذي يرى أن دلالة الإشارة كما تكون التزاماً تكون مطابقة وتضمناً. لأن معيار التفرقة لديه يكمن في القصد الأصلي فقط. فقالوا: إن «المعنى أو الحكم الإشاري ليس معنى مطابقياً للنص ولا تضمنياً، أي ليس تمام المعنى الذي يدل عليه النص ولا جزءه، وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة ولكن يستلزمه عقلاً أو عرفاً»[34].

وقالوا أيضاً إن «عبارة النص يستوي فيها أن يكون المعنى مقصوداً أصالة أو تبعاً... كما يستوي فيها أن يكون المعنى المقصود مطابقياً أو تضمنياً أو التزامياً. فالمعنى الالتزامي قد يكون عبارة النص إذا قصده المشرع وساق النص من أجله، ويعرف المعنى المسوق من أجله النص، أو المقصود أصالة أو تبعاً بالقرائن...

وعلى هذا فيدخل في عبارة النص: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، كما يدخل فيها المعنى الالتزامي إذا كان مقصوداً للمشرع.

وأما الإشارة فلا تشمل إلا المعنى الالتزامي غير المقصود»[35].

ما يقصد بالمنطوق الصريح:

ذلك مفهوم العبارة عند الحنفية، أما ما يقابلها في اصطلاح المتكلمين فهو المنطوق الصريح، إذ هو عندهم عبارة عن دلالة اللفظ على ما وضع له، دلالة مطابقة أو دلالة تضمن. يقول التفتازاني: «المنطوق الصريح ما وضع اللفظ له، أي دلالة اللفظ على ما وضع له بالاستقلال أو بمشاركة الغير، فيشمل المطابقة والتضمن»[36] ومعنى هذا أن المنطوق الصريح قد يكون حقيقة، إذ الحقيقة هي ما وضع اللفظ له، سواء كانت حقيقة شرعية أو عرفية أو لغوية، وقد يكون مجازاً، إذ المجاز كما يقال: «موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع الشخصي» بمعنى أن «العلاقة يجب أن تكون مما اعتبرت العرب نوعها. ولا يشترط النقل عنهم في كل جزئي من الجزئيات، لأن أئمة الأدب كانوا يتوقفون في الإطلاق المجازي على أن ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على أن يسمع آحادها وجزئياتها، مثلاً يجب أن يثبت أن العرب يطلقون اسم السبب على المسبب

---

(33) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص 272.

(34) المناهج الأصولية ص 279.

(35) المرجع نفسه ص 283.

(36) حاشية السعد على شرح العضد 172/2.

ولا يجب أن يسمع إطلاق الغيث على النبات»[37].

ومن خلال هذا التحديد لمفهوم المنطوق الصريح وما تتأسس عليه دلالته (مطابقة، تضمن) يتبين أن هناك تقارباً بين المصطلحين من حيث أن كلاً منهما يشمل ما يدل عليه اللفظ بالوضع الشخصي أو النوعي، كالعام والخاص والمشترك والنص والظاهر والمؤول، والمحكم والمفسر. ولا يفترقان إلا فيما يدل عليه اللفظ دلالة التزامية أي دلالة على معنى خارج عما وضع اللفظ له. كدلالة عبارة النص عند الحنفية على المعنى الالتزامي إذا كان مقصوداً للمتكلم مثل التفرقة بين حقيقة البيع وحقيقة الربا في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾[38]. وعدم دلالة المنطوق الصريح عليه باعتباره معنى لم يوضع اللفظ له لا مطابقة ولا تضمناً، ودلالتها أي عبارة النص على ما اصطلح عليه المتكلمون بدلالة الإيماء أو التنبيه[39]، إذ ما أومأ النص إليه لن يكون إلا معنى مقصوداً للمتكلم وإن كان اللفظ لم يوضع له، مثل ما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[40]. إذ يلزم من ترتيب الحكم الذي هو القطع على وصف مناسب وهو السرقة، أن هذا الوصف هو العلة في ذلك الحكم، وعدم دلالة المنطوق الصريح عليه باعتباره معنى التزامياً خارج عما وضع اللفظ له.

وبذلك يتبين أن دلالة العبارة عند الحنفية أوسع دائرة من المنطوق الصريح عند المتكلمين إذ هي تشمل ما وضع اللفظ له مطابقة أو تضمناً وتشمل فوق ذلك المعنى الخارج عما وضع اللفظ له إذا كان مقصوداً للمتكلم، بينما المنطوق الصريح لا يدل إلا على ما وضع اللفظ له مطابقة أو تضمناً.

ويمكن ضرب أمثلة لدلالة المطابقة والتضمن والالتزام المقصود بما يلي:

قال تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾[41]. إن النص يدل بالعبارة على وجوب الاقتصار على امرأة واحدة عند خوف الجور، لسوقه لذلك ولدلالته مطابقة على تمام ما وضع له.

(37) المطول على التلخيص ص 355.

(38) سورة البقرة 276.

(39) سنتعرض لها بالتفصيل في مسالك العلة وقد عرفها الآمدي ب «ما يدل على العلية بالتنبيه والإيماء، وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ، دالاً بوضعه على التعليل وهي ستة أقسام «الأحكام 366/3.

(40) سورة المائدة 38.

(41) سورة النساء 3.

وفي قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾[42] كذلك يدل بالعبارة والمطابقة على وجوب نفقة الوالدات على الآباء، لسوقه من أجل ذلك، ودلالته على تمام معناه.

أما في قوله تعالى: ﴿وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾[43]. فإن الخطاب لما كان مسوقاً لقصر عدد الأزواج بالأصالة على أربع، وهذا المعنى جزء من المعنى المطابقي الذي هو إباحة ما طاب من النساء، لأنه يشمل الأربع وغير الأربع، وكان هذا المعنى المطابقي غير مقصود بالأصالة، بل بالتبعية، كان قصر الأزواج على أربع، معنى تضمنياً عبارياً.

وكذلك هو الأمر في قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾[44] لأن الخطاب يدل على اختصاص الآباء بنسب الأبناء إليهم المستفاد من اللام في «له» وهو معنى مقصود بالتبعية للمعنى الأصلي الذي هو وجوب نفقة الوالدات على الآباء. لأن «اللام في قوله تعالى: المولود له تفيد الاختصاص لغة، والاختصاص ينصرف إلى معناه الكامل، ومن أفراده، اختصاص الملك، واختصاص النسب، واختصاص المال، ومما لا شك فيه أن اختصاص الملك منفي إجماعاً، فيبقى اختصاص النسب واختصاص المال، وكل منهما مدلول عليه بالعبارة لأنه معنى تضمني»[45].

وقالوا في دلالة الالتزام المقصودة: إن النص في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ لما سيق من أجل الدلالة على التفرقة، بين حقيقة المعاملة في البيع والمعاملة في الربا بدلالة السياق، والتفرقة لا تستفاد مما وضع اللفظ له، ولكن من مدلول اللفظ، للزومه إياه عقلاً، كانت الدلالة التزامية وكانت أيضاً عبارة لأن الكلام سيق من أجلها.

انطلاقاً من كل ما سبق قالوا في تعريف عبارة النص هي «دلالته على المعنى المسوق له، سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر»[46].

---

(42) سورة البقرة 233.

(43) سورة النساء 3.

(44) سورة البقرة 233.

(45) المناهج الأصولية ص 293.

(46) التوضيح مع التلويح 130/1.

وقالوا أيضاً: «فأما الثابت بعبارة النص فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل إن ظاهر النص متناول له»[47].

المبحث الثاني: في دلالة الخطاب إشاريا على الحكم

لتحديد مفهوم دلالة الإشارة التي ترددت -غير مرة في دراسة عبارة النص نقول: إن الخطوة التالية التي يخطوها الأصوليون الأحناف بعد عبارة النص، والتي لها ارتباط بالألفاظ، هي ما عبروا عنها بدلالة الإشارة، ويقصدون بها «ما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود، ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه»[48]. أو بتعبير آخر: «دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام، وليس بظاهر من كل وجه»[49].

ويؤخذ من هذا التعريف.

أولاً: إن الحكم الذي يستفاد بطريق الإشارة هو حكم له ارتباط بألفاظ النص.

وثانياً: إن هذا الارتباط يكون غير مباشر.

وثالثاً: إن هذا الارتباط يتحدد في لزومه للمعنى أو الحكم الشرعي الذي دل عليه اللفظ مباشرة، إذ بواسطة هذا المدلول تقع الدلالة الإشارية أو يقع الارتباط العقلي أو العرفي.

ورابعاً: إن ارتباط الإشارة الذي دل عليه اللفظ مباشرة قد يكون واضحاً وقد يكون خفياً.

وخامساً: إن دلالة الإشارة لا وجود لها بدون عبارة النص إذ هي مترتبة عليها.

ولتوضيح هذه الحقائق نسوق المثال التالي: يقول الله تعالى: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة﴾[50]. فالحكم الذي سيق له الكلام، ودل عليه اللفظ مطابقة وعبارة، هو أن طلاق الزوج زوجته قبل الدخول بها، وقبل أن يفرض لها مهر، هو طلاق مشروع لا إثم فيه على الزوج.

---

(47) أصول السرخسي 236/1.

(48) أصول فخر الإسلام البزدوي 68/1.

(49) تفسير النصوص 478/1.

وأن هذا الحكم المدلول عليه بعبارة النص يستلزم حكماً آخر هو صحة عقد الزواج بدون تعرض للمهر، وإلا لم يكن الطلاق، لتوقفه على عقد زواج صحيح.

وقد سمواالحكم الأخير باللازم المتأخر، لأنه إنما استفيد بواسطة مدلول اللفظ الذي هو الحكم الأول، للزومه إياه، ولولاه ما عرف من الخطاب. ووجه التلازم بينهما يعبر عنه المحقق التفتازاني بقوله: «إنما جعلوا اللازم المتأخر ثابتاً بنفس النظم عبارة - (أي عندما يكون مقصوداً) - أو إشارة - أي عندما يكون غير مقصود) - لأن نسبة الملزوم - (وهو الحكم الأول) - إلى اللازم المتأخر - (وهو الحكم الثاني) - نسبة المعلول إلى العلة... ودلالة العلة على المعلول مطردة. بمعنى أن كل علة تدل على معلولها، كالشمس تدل على الضوء، والنار على الدخان.... فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالاً على اللازم المتأخر... وأيضاً مثبت العلة، مثبت للمعلول لكونه تبعاً له... وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال: المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت. للعلة كالملزوم»[51].

ودون شك أن إشارة النص إلى اللازم المتأخر في الآية الكريمة كانت واضحة. ومثلها في الوضوح قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[52]. فإن الحكم الذي دل عليه اللفظ مطابقة وسيق النص من أجله، وهو وجوب استفسار أهل العلم في كل ما تتعلق به مصالح الأمة. لكن هذا الحكم يستلزم عقلاً وجوب إيجاد أهل العلم من طرف الأمة عن طريق التعليم والتأهيل، لتوقف تشريع الحكم عليه، وإلا لم يكن لهذا الحكم فائدة. وكذلك هو الأمر في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[53].

وقد تكون دلالة الإشارة - أي ارتباط اللازم بالملزوم - غير واضحة تحتاج إلى جهد فكري ومسافة للتأمل، قد تطول وقد تقصر، «لأن الثابت بإشارة النص - كما يقول التفتازاني - قد يكون غامضاً، بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع»[54] كالحكم الثابت بالإشارة في قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾[55]. مع قوله تعالى في آية أخرى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾[56] فالحكم الذي دلت

(50) سورة البقرة 236.

(51) التلويح 131/1.

(52) سورة النحل 43.

(53) سورة آل عمران 159.

(54) التلويح 131/1.

(55) سورة الأحقاف 15.

(56) سورة البقرة 233.

عليه الآية الأولى، أن مدة الحمل والفصال عن الرضاع مجموعتين ثلاثون شهراً، وما دلت عليه الآية الثانية، أن مدة الرضاع لوحدها أربعة وعشرون شهراً، وأن هذين الحكمين استلزما حكماً آخر بطريق الإشارة، وهو أن مدة الحمل قد تكون لستة أشهر بإسقاط مدة الفصال من مدة الحمل والفصال.

وقد كانت هذه الدلالة غير واضحة حتى إن من تفرد بإدراكها احتفظ التاريخ باسمه تقديراً لحصافة فكره، حيث نسبها إلى علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: «روي أن عثمان قد أتى بامرأة قد ولدت لستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحد، فقال علي رضي الله عنه: ليس ذلك عليها، قال تعالى: وحمله وفصاله ثلاثون شهراً، وقال: والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين «فالرضاع أربعة وعشرون شهراً والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدها»[57]. وسبب الغموض راجع إلى أن اللازم المتأخر الذي هو الحمل لستة أشهر ارتبط بملزومين ذكرا متفرقين في آيتين متباعدتين في الخطاب الشرعي.

وقد استنبط حبر الأمة الإسلامية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما حكمين آخرين بطريق الدلالة الإشارية من قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾.

«قال ابن عباس: إذا حملت تسعة أشهر أرضعت واحداً وعشرين شهراً، وإن حملت ستة أشهر، أرضعت أربعة وعشرين شهراً»[58].

ويمكن ضرب مثال آخر يجسد مدى استثمار الأصوليين للخطاب بطريق دلالة الإشارة هو قوله ﷺ: «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم»[59].

فالحديث النبوي يدل بعبارته على وجوب أداء زكاة الفطر في يوم العيد إلى الفقراء. ويدل بالإشارة على أحكام هي في نظر الحنفية[60].

1 ـ إنها لا تجب إلا على الأغنياء، لأن الإغناء إنما يتحقق منهم، فهم القادرون عليه.
2 ـ إنها لا تصرف إلا إلى الفقراء المسلمين لأن العيد عيد المسلمين.
3 ـ وأنه ينبغي التعجيل بأدائها قبل الخروج إلى الصلاة، لأن اليوم اسم للوقت من طلوع الفجر إلى غرب الشمس.

---

(57) تفسير القرطبي 193/16.

(58) المصدر نفسه 193/16.

(59) الحديث رواه الإمام أحمد وأصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه، انظر نيل الأوطار 195/4 .

(60) انظر أصول السرخسي 240/1. وانظر كذلك المناهج الأصولية 298.

4 ـ إن الواجب يؤدى بمطلق المال لأنه اعتبر الإغناء، وذلك يحصل بالمال المطلق وربما يكون حصوله بالنقد أتم من حصوله بالحنطة والشعير والتمر.
5 ـ وإن الأولى أن تصرف هذه الصدقة إلى مسكين واحد ليتحقق الإغناء، بدل تفرقتها على عدة مساكين.

دلالة الإشارة عند المتكلمين:

ومفهوم دلالة الإشارة عند المتكلمين لا يختلف عن مفهومها عند الحنفية، ما دام كل منهما يعتبرها من باب اللازم غير المقصود، فالإمام الغزالي مثلاً يقول في تعريفها، هي «ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه»[61] بمعنى «أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبنى عليه»[62].

لا يخالف في عدم القصد إلى معناه اللازم من قبل المتكلم، إلا صدر الشريعة الذي يذهب إلى أن لازمها مقصود بالتبعية، لأنه لا يعقل في نظره أن تكون الأحكام ثابتة من غير قصد إليها[63].

ولكن مع ذلك يلاحظ أن دلالة الإشارة عند المتكلمين تأتي في قوة دلالتها متأخرة في الدرجة عنها عند الحنفية.

فالمتكلمون يعتبرونها في قوة الدلالة آخر قسم من أقسام المنطوق غير الصريح التي هي على الترتيب: الدال بالاقتضاء، والدال بالإيماء، والدال بالإشارة، لأن الأوليين مقصودتان وهي غير مقصودة.

بينما هي عند الحنفية تأتي بعد الدال بالعبارة مباشرة، بل إن بعضهم نزلها منزلة العبارة في القطعية. يقول التفتازاني: «اعلم أن الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر»[64].

حجية دلالة الإشارة:

يرى كافة علماء الحنفية الذين «يتميزون عند عرضهم لدلالة الإشارة بتناول مباحث

(61) المستصفى 41/2.
(62) المستصفى 41/2.
(63) انظر التوضيح مع التلويح 130/1.
(64) التلويح 136/1.

لا يقف عندها المتكلمون كثيراً، ومن ذلك تناولهم لقطعية دلالة الإشارة وظنيتها»[65]. أن دلالة الإشارة حجة في استنباط الأحكام من الخطاب، مثلها مثل عبارة النص، لأن كلا منهما دلالة لفظية. «لأن اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع، ومتى كان لمفهومها تعلق بمفهوم آخر، أمكن أن تدل عليه بواسطة ذلك التعلق، سواء كان ذلك المفهوم الآخر داخلاً في مفهومها الأصلي أو خارجاً عنه»[66].

ومن ثم يقول صاحب كشف الأسرار «وهما أي العبارة والإشارة سواء في إيجاب الحكم أي في إثباته، لأن الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم»[67].

فالخطاب بدلالته الإشارية على الحكم حجة عليه، بالرغم من أن لفظه لم يوضع للدلالة عليه لا مطابقة ولا تضمناً، نظراً للارتباط الحاصل عقلاً أو عرفاً بين ما يدل عليه اللفظ من معنى وبين ما يتعلق بذلك المعنى الذي وضع اللفظ له، أو بتعبير آخر بين الملزوم واللازم.

لكنهم اختلفوا في قطعيتها، فالبعض منهم يرى أنها قطعية في دلالتها على الحكم، لا فرق بينها وبين عبارة النص، لأن كلا منهما دلالة لفظية، يقول التفتازاني: «اعلم أن الثابت بالعبارة والإشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر»[68].

والبعض الآخر منهم يفصل، فهي إن كانت موجبة لمدلولها قطعاً كانت قطعية، مثل قوله تعالى: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة﴾[69]. حيث دلت الآية بالإشارة على صحة عقد الزواج الذي لم يتعرض فيه للمهر بالتقدير. أو لم يذكر أصلاً. إذ الطلاق لا يصح إلا إذا كان هناك زواج قائم بين الزوجين.

وإن كان مدلولها محتملاً للحقيقة والمجاز كانت ظنية، مثل ما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله، إن الله شديد العقاب، للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله وينصرون الله ورسوله، أولئك هم

(65) مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام للدكتور خليفة أبا بكر الحسن ص 120.
(66) تقرير شيخ الإسلام الشربيني على جمع الجوامع 238/1.
(67) كشف الأسرار 210/2.
(68) التلويح 136/1.
(69) سورة البقرة 236.

الصادقون»[70]. حيث كانت كلمة «الفقراء» فيها تحتمل أن تكون قد أطلقت على المهاجرين حقيقة، فيكون الحكم الثابت بالإشارة هو زوال ملكية المهاجرين عن أموالهم لاستيلاء الكفار عليها، إذ الفقير هو من لا مال له، وهذا ما ذهب إليه الحنفية. ويحتمل أن تكون قد أطلقت عليهم مجازاً، فتكون ملكيتهم لأموالهم ما زالت قائمة بالرغم من بعدهم عنها، لأنهم «لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعت ثمرات أموالهم بالكلية وإن كانت باقية على ملكهم صحبت تسميتهم فقراء تجوزا، كأنه لا مال لهم أصلاً»[71]. وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي، ويؤيده أن العدوان ما كان أبداً سبباً من أسباب الملكية.

إلى هذا التفصيل يتعرض شمس الأئمة السرخسي بقوله: «الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من التصريح، أو بمنزلة المشكل من الواضح، فمنه ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة الثابت بالعبارة، ومنه ما لا يكون موجباً للعلم، وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في الاحتمال مراداً بالكلام»[72].

والرأي الأخير هو الذي يتوافق مع ما يذهب إليه المتكلمون، إذ هم يقسمون الخطاب من حيث القطعية والظنية إلى نص وظاهر ومجمل، فالنص عندهم هو الذي لا يتطرق إليه احتمال، والظاهر عندهم ما تطرق إليه الاحتمال.

المبحث الثالث: في دلالة الخطاب اقتضاء

بعد أن يستنفد الأصوليون ما يمكن أن يستفاد من اللفظ من أحكام شرعية بطريق مباشر أو غير مباشر، يلتفتون إلى ما يمكن أن يستفاد من معنى اللفظ. ويقصدون بالمعنى معنى يضاف إلى النص لاقتضائه إياه واستلزامه له، حتى أن دلالة النص لا تستقيم بدونه عقلاً أو شرعاً، أو بتعبير آخر للشيخ محمد أبي زهرة: «دلالة اللفظ على أمور لا تفهم باللفظ، ولكن لا يستقيم اللفظ في دلالته إلا بتقديرها، فالثابت بالاقتضاء ليس ثابتاً بأصل العبارة، ولكنه ثابت لأن صحة الكلام واستقامته تقتضيه»[73].

ويقول الإمام القرافي أيضاً في توضيح معناها: «وأما دلالة الاقتضاء فمعناها، أن المعنى يتقاضاها لا اللفظ، حتى قال جماعة في ضابطها: إنها دلالة اللفظ على ما يتوقف

(70) سورة الحشر 7.
(71) صاحب كشف الأسرار وهو يعرض وجهة نظر الشافعي.
(72) أصول السرخسي 236/1 - 237.
(73) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 144.

عليه صدق المتكلم، فإن قوله تعالى: ﴿فانفلق﴾[74] إنما ينتظم بالإضمار المذكور، وكذلك قوله تعالى: ﴿وإني مرسلة إليهم بهدية، فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فلما جاء سليمان﴾[75]. فمجيء الرسول إلى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع إرساله، فيتعين أن يضمر: فأرسلت رسولاً فلما جاء سليمان، فلذلك قلت: إن المعنى يقتضيه دون اللفظ، بخلاف دليل الخطاب وفحواه اللذين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة للفظ يتقاضاهما بمفهومه، بخلاف المثل المذكورة ـ أي لدلالة الاقتضاء ـ لا يتقاضاها منطوق ولا مفهوم، بل المعنى فقط وانتظامه»[76].

لكن إذا كان المعنى الذي يفهم بالاقتضاء لا يفهم من اللفظ لا منطوقاً ولا مفهوماً ولكن من المعنى الذي يدل عليه اللفظ، فلماذا صنفت هذه الدلالة مع ما يستفاد من لفظ الخطاب، ولم تصنف مع ما يستفاد من معناه؟.

يجيب الشيخ محمد أبو زهرة عن شطر من هذا السؤال بقوله: «لأنها ـ يعني عبارة النص. وإشارته، واقتضاءه ـ دلالات أساسها اللفظ، فهي إما أن تؤخذ من عبارته، وإما أن تؤخذ من إشارته، وإما أن تكون دلالة اللفظ من جهة حاجته إليها»[77].

وأيضاً فإن هذا المعنى المجرد الذي يستفاد من معنى الألفاظ لا بدّ وأن يقدر له لفظ، «لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه»[78] فلا يمكن أن يتصور معنى بدون لفظ.

ومن جهة أخرى فإن هذا المعنى ليس من جنس المعنى الذي سبق أن حددناه في التمهيد لهذا الباب في الأسباب والعلل.

ما تتركب منه دلالة الاقتضاء:

إن هذا المعنى عبارة عما اصطلحوا على تسميته بالمقتضى بالفتح، لأن دلالة الاقتضاء عندهم تتركب من مقتض هو الخطاب الذي لا يستقيم معناه إلا بزيادة، ومقتضى وهو الذي زيد وأضيف إلى الخطاب ليستقيم معناه ويصح عقلاً أو شرعاً. واقتضاء وهو دلالة النص على أن هذا الكلام لا يصح إلا بزيادة.

على أن هناك من رأى أنها تتركب من أربعة أمور: من مقتض، ومقتضى، واقتضاء

(74) سورة الشعراء 63.
(75) سورة النحل 36.
(76) شرح تنقيح الفصول ص 55.
(77) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 145.
(78) انظر كشف الأسرار 75/1.

وهو طلب النص اللازم المذكور واقتضاؤه إياه. وما ثبت بالمقتضى وهو الحكم[79].

وبيان ذلك أن قول الرسول صلوات الله عليه وسلامه: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[80] يدل بعبارته على أن الخطأ والنسيان وما وقع إكراهاً من أفعال وتصرفات، لا يقع كل ذلك بالمرة، وحتى إن هو وقع فإنه يرفع، وكل ذلك محال بدليل وقوع الأمة فيه، واستحالة رفع الفعل بعد وقوعه، لكن لما كان هذا المعنى الذي لا يطابق الواقع ولا يشعر الواقع بصحته قد صدر من الرسول عليه الصلاة والسلام، وكانت عصمته «في تبليغ رسالته، تمنع من أخباره بغير الحق والصدق، كان لزاماً أن يقدر في الكلام معنى زائد عن المنطوق به عبارة، ليستقيم معناه ويطابق الواقع، ويفيد حكماً بدل أن يبقى معطلاً.

وقد قدر الأصوليون فعلاً، هذا المعنى الزائد الذي يستلزمه النص ويقتضيه، فرأى الحنفية أنه «الإثم» ورأى غيرهم أنه «الحكم» وقالوا: إن الأصل في الحديث الشريف: «رفع عن أمتي إثم أو حكم» الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وبذلك يصح معنى الحديث، ويكون ذلك المعنى مقصوداً بالبداهة من قبل الشارع حتى ولو لم يكن في النص لفظ معين يعبر عنه، إذ لا يعقل أن يقتضي النص أمراً غير مراد من قبل الشارع.

وبذلك كله يتبين أنه لولا تقدير المعنى الزائد مقدماً، لم يفد النص شيئاً ولم يوجب حكماً، فالحكم إنما ثبت بالمقتضى. ثم إن زيادة المقتضى لم تكن زيادة تستند إلى التشهي والرأي. وإنما هي ضرورة تتوقف صحته عليها، توقف المشروط على الشرط، قال شمس الأئمة «وهذا المقتضى يثبت متقدماً، ويكون بمنزلة الشرط لأنه وصف في المحل. والمحل للتصرف كالشرط، فكذا ما يكون وصفاً للمحل»[81].

والأمر كذلك بالنسبة لقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[82] ما دام يدل بعبارته أيضاً على أن وقوع الصيام بدون نية أمر لا وجود له في الواقع، رغم أن الواقع يشعر أن الصيام كما يكون بنية يكون بدونها. ومن ثم أوجب علماء الشريعة تقدير ذلك المعنى اللازم المتقدم الذي اصطلحوا على تسميته بالمقتضى، لأعمال النص وصيانته عن اللغو. ولما وجدوا أن نص الحديث «يحتمل أن يراد به نفي الأجزاء، ويحتمل أن يراد به

(79) المصدر نفسه.

(80) الحديث رواه ابن ماجة في السنن، كتاب الطلاق حديث 2045. 659/1.

(81) أصول السرخسي 249/1.

(82) الحديث رواه أبو داود في السنن كتاب الصيام حديث (2454) 823/2 بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له.

نفي الكمال»[83] قدر الحنفية «الكمال» لأنهم رأوا أنه «لا معنى لاشتراط نية الاداء في غير وقت الاداء حقيقة»[84]. وقال غيرهم «الصحة» لتبادرها إلى الذهن «لأن ظاهر اللفظ يقتضي نفي الفعل جملة، ونفي الأجزاء في معناه»[85] وبذلك يكون أصل الحديث «لا صحة لصيام من لم يبيت الصيام من الليل» أو «لا كمال لصيام من لم ينوه ليلاً».

أنواع المقتضى:

وهذا المقتضى عند الأصوليين يرد في الخطاب الشرعي على ثلاثة أنواع:

- نوع يتوقف صدق الكلام عليه واقعاً، كما هو الأمر في الحديثين المذكورين، وفي قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» [86] وقوله: «لا صلاة إلا بطهور»[87].

ونوع تتوقف صحة الكلام عليه عقلاً مثل قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[88] فإن القرية بأرضها وأبنيتها لا تسأل، ولذلك وجب تقدير معنى زائد على النص ليستقيم معناه ويفيد، وكان ذلك المقدر هو «أهل»، ويكون المقصود من الخطاب هو سؤال أهل القرية.

وقوله تعالى: ﴿فليدع ناديه﴾[89]. فالنادي الذي هو مكان الاجتماع أيضاً لا يتصور دعوته عقلاً، وإنما الذي يتصور، هو دعوة من فيه.

ونوع تتوقف صحة الكلام عليه شرعاً مثل قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾[90] الآية. فإن التحريم لما كان لا يتعلق بذوات المكلفين بل بأفعالهم، استلزم ذلك إضافة معنى خارج عن النص ليصح الكلام شرعاً، فقالوا: حرم عليكم الزواج، والأمر كذلك في قوله عليه الصلاة والسلام: «المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[91] حيث قدروا معنى زائداً عن النص هوالاعتداء.

وانطلاقاً من كل ذلك قالوا في تعريف دلالة الاقتضاء: «الاقتضاء هو دلالة اللفظ

---

(83) أحكام الفصول في أحكام الأصول للإمام الباجي ص 290.
(84) أصول السرخسي 238/1.
(85) أحكام الفصول في أحكام الأصول ص 290.
(86) الحديث مشهور أخرجه الإمام البخاري في مطلع كتابه الصحيح.
(87) الحديث أخرجه مسلم (224) في الطهارة. باب وجوب الطهارة للصلاة.
(88) سورة يوسف 82.
(89) سورة العلق 17.
(90) سورة النساء 23.
(91) الحديث أخرجه مسلم رقم 2564 في البر. باب تحريم ظلم المسلم وخذله.

على معنى خارج، يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية»[92].

مفهوم دلالة الاقتضاء عند المتكلمين:

ومفهوم دلالة الاقتضاء عند المتكلمين يحدده الإمام الغزالي بقوله: «الاقتضاء» هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به. ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به. أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به»[93].

وهذا التعريف وغيره يعكس أن هناك اتفاقاً بين الحنفية والمتكلمين في تحديد مصطلح دلالة الاقتضاء وأقسامها، إذ كل منهما يرى أنها دلالة اللفظ بمعناه على معنى غير مذكور ولكنه مقصود.

كما يريان إن من هذا المعنى ما تتوقف صحة الكلام عليه، ومنه ما تتوقف عليه صحته العقلية أو الشرعية وقد سبق ضرب الأمثلة لهذه الأقسام.

والاختلاف الأساسي بينهما في هذه الدلالة يرجع إلى أن متأخري الحنفية قد ميزوا فيها بين ما أضمر لصحة الكلام شرعاً، فاعتبروه من باب دلالة الاقتضاء. وبين ما أضمر لصدق الكلام أن صحته العقلية، فاعتبروه من باب المضمر أو المحذوف.

يقول ابن نجيم مبيناً المختلفين ونوعية الاختلاف: «اعلم أن العامة جعلوا ما أضمر لتصحيح المنطوق ثلاثة: ما أضمر ضرورة الصدق، ك «رفع عن أمتي» وما أضمر لصحته عقلاً، ك «إسأل القرية» وشرعاً ك «إعتق عبدك عني» وسموا الكل مقتضى، وقالوا بجواز عمومه ما عدا الدبوسي. وخالفهم فخر الإسلام وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان فقالوا: المقتضى ما أضمر لصحة الكلام شرعاً وجعلوا ما وراءه محذوفاً أو مضمراً»[94] ومن ثم عرف هؤلاء المتأخرون دلالة الاقتضاء بأنها: «ما أضمر لصحة الكلام شرعاً»[95] أو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعاً»[96] وبذلك تكون دلالة الاقتضاء عند متأخري الحنفية مقصورة على قسم واحد من الأقسام الثلاثة المذكورة.

- لكن ما الفرق بين المقتضى والمحذوف؟.

(92) التلويح 137/1.

(93) المستصفى 40/2.

(94) فتح الغفار 48/2.

(95) فتح الغفار 48/2.

(96) كشف الأسرار 75/1.

يجيب هؤلاء بأن «المحذوف مفهوم يغير إثباته المنطوق، والمقتضى مفهوم لا يغير إثباته المنطوق»[97] أي أن المحذوف في قوله تعالى مثلاً: ﴿واسأل القرية﴾ الذي هو الأهل إذا ذكر انتقلت إضافة السؤال عن القرية إلى الأهل، فيحدث في المنطوق تغيير في المعنى والإعراب. بينما المقتضى لا يحدث مع ذكره ذلك التغيير «لأن المقتضى جيء به لتحقيق المنطوق وتقريره، لا لنقله أي نقل المقتضى عن المذكور إلى المحذوف»[98] مثل قولهم: «إعتق عبدك عني بألف» فإن هذه العبارة لكي تصح شرعاً يجب تقدير ما تكون الملكية به ثابتة للمعتق كالبيع مثلاً فيقال: «بع عبدك لي بألف ثم اعتقه عني» لأن مثل هذا التقدير لا يترتب عليه تغيير في المنطوق لا معنى ولا إعراباً.

لكن هذا الفارق لم يسلم عند كثير من المحققين حتى من بعض متأخري الحنفية أنفسهم[99] لأنهم رأوا كثيراً من المحذوفات لا يحدث مع تقديرها تغيير في بنية الكلام الأصلي ولا إعرابه، مثل قوله تعالى: ﴿وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا إضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً﴾[100] حيث قدروا المحذوف، فقالوا: «فضرب فانشق الحجر فانفجرت» ومثل قولهم في قوله تعالى: ﴿فأدلى دلوه قال يا بشراي﴾ أي فرأى غلاماً متعلقاً بالحبل فقال يا بشراي، ومثل هذا كثير في المحذوف «وبذلك لا يتحقق التمييز بين المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى»[101].

بل إن تقدير المقتضى قد يحدث تغييراً في المنطوق، إذ قولهم: اعتق عبدك عني بألف مثلاً «يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لأنه بذلك التقدير لا يبقى العبد ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للآمر، وصار على ذلك التقدير كأنه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير»[102].

وبذلك يتبين أن ما حاولوا تأصيله في التفرقة بين المقتضى والمحذوف لم يستقم، كما يتجلى ذلك من خلال أقوال البعض منهم، وردود البعض عليها. ومن ثم نرى أن تبقى دلالة الاقتضاء شاملة للأنواع الثلاثة كما قرر ذلك المتقدمون من الحنفية والمتكلمون

---

(97) التلويح 141/1.
(98) انظر أصول فخر الإسلام البزدوي مع كشف الأسرار 244/2.
(99) انظر كشف الأسرار 246/2 وكذلك فتح الغفار 47/2.
(100) سورة البقرة 60.
(101) التلويح 141/1.
(102) كشف الأسرار 246/2 .

والمعتزلة، وأنه لا معنى للتفرقة بينها، خاصة إذا علمنا أن كافة الحنفية يقولون «إن الثابت بالمقتضى ثابت بالنص»[103].

عموم المقتضى:

بعد أن يحدد الأصوليون ما يريدونه بالمقتضى وما يدل عليه من حكم، ينظرون إليه من زاوية أخرى لها ارتباط أيضاً باستثمار الخطاب، هي عمومه أو عدم عمومه، فيرون أن النص المقتضي بالكسر، إذا كان محتملاً لتقديرات شتى يستقيم الكلام بكل واحد منها، لا يؤخذ من تلك التقديرات إلا ما قام عليه الدليل، ولا يمكن بحال الأخذ بجميع تلك التقادير، للتناقض الحاصل في معنى النص باعتبارها جميعاً، إذ الكلام يختلف معناه باختلافها، ومعنى ذلك أنه لا عموم للمقتضي أي النص.

ويتضح ذلك من قول الرسول ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤديه»[104] فإن الحديث الشريف يحتمل عدة معانٍ ليستقيم: الحفظ، أو الضمان، أو الرد، لكن التقدير الأخير مردود لا يصح الأخذ به لأنه جعل غاية للحكم، والشيء لا يمكن أن يكون غاية لنفسه، فلم يبق صالحاً من هذه التقادير إلا الآخران، ولا يمكن الأخذ بهما معاً، وإلا وقعنا في التناقض. ولذلك نرى فريقاً قدر الحفظ اجتهاداً فرتب عليه عدم وجوب الضمان على الوديع والمستعير. وفريقاً قدر الضمان اجتهاداً فترتب عليه وجوب الضمان عليهما.

نعم إذا كان النص لا يحتمل إلا مقتضى واحداً كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم..﴾[105] الآية وقوله جلت كلمته: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾[106] حيث قام الدليل على تقدير معنى الزواج في الآية الأولى، وتقدير معنى الأكل في الآية الثانية، فإن الأصوليين يلزمون الأخذ بذلك المقتضى الذي قام الدليل عليه ولا خلاف بينهم.

والمقتضى إذ يتعين بالقرائن والأدلة، فإما أن يكون خاصاً كما هو الأمر في الآيتين السابقتين، فلا خلاف أيضاً بينهم في عدم دلالته على العموم لخصوصية لفظه، وإما أن يكون ذلك اللفظ المقدر عاماً يشمل عدة أفراد كما هو الأمر في قوله عليه الصلاة

---

(103) كشف الأسرار 76/1.

(104) الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه.

(105) الآية 23 سورة النساء.

(106) الآية 3 سورة المائدة.

والسلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[107] فحينئذٍ فقط يقع الخلاف بينهم.

فالشافعية الذين يذهبون إلى أن المقتضى «إذا تعين بدليل فهو كالمذكور، لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى، فإن كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا»[108] قالوا بعموم ذلك المقتضى الذي قدروه في الحديث الشريف بـ«الحكم» لأنهم رأوا أن لفظ الحكم يشمل الحكم الدنيوي كوجوب الضمان أو عدم وجوبه والحكم الأخروي كالثواب أو الإثم.

والحنفية الذين يذهبون إلى أن المقتضى غير ملفوظ، وإنما هو معنى اقتضاه النص وثبت لضرورة صحة الكلام، والثابت لضرورة يقدر بقدرها، قالوا لا حاجة إلى إثبات صفة العموم. ومن ثم قالوا في الحديث الشريف: «لما كان لا تلازم بين الحكم الدنيوي والحكم الأخروي «إذ قد ينتفي الإثم ويلزم الضمان، كما إذا تلف مال مسلم بانقلاب النائم وأكل المضطر مال المسلم» [109]، وكان «الإجماع على الأخروي أي الإثم مراداً في الحديث»[110]، لما كان الأمر كذلك انتفى تقدير الحكم الدنيوي الذي هو الضمان.

وترتب على هذا الخلاف أن من تكلم في الصلاة خطأ أو نسياناً فسدت صلاته عند الحنفية ولزمته الإعادة لقولهم برفع الحكم أخروياً لا دنيوياً.

بينما هي عند الإمام الشافعي صلاة صحيحة لعموم المقتضى وشموله الحكم الدنيوي والأخروي.

والأمر كذلك في طلاق المكره فهو مرفوع دينياً وقضائياً عند الشافعية، ودينياً فقط عند الحنفية.

ويتجسد الخلاف بين جمهور المتكلمين والحنفية، انطلاقاً من عموم المقتضى أو عدم عمومه، في كل فعل متعدٍ حذف مفعوله، ووقع في سياق النفي أو النهي أو الشرط، كما لو قيل: والله لا آكل، أو إن أكلت يلزمني كذا» فعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط، لأن

---

(107) الحديث رواه ابن ماجه في السنن، كتاب الطلاق حديث (2045) 659/1.

(108) التلويح 137/1.

(109) مسلم الثبوت 295/1.

(110) المصدر نفسه.

المعنى لا آكل طعاماً. وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لأنه ليس بعام فلا يقبل التخصيص»[111] .

والخلاف بينهم في هذه القضية ليس في عموم الحكم واستغراقه لكافة المأكولات، إذ «لا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام. بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أوكد لأنه لا ينقض أصلًا»[112] ولا يقبل التخصيص بتاتاً، وإنما هو في قبول هذا التعبير التخصيص بناءً على أنه عام، أو عدم قبوله التخصيص، بناءً على أنه ليس بعام، وشموله لكافة الأطعمة إنما كان من باب وجود المحلوف عليه في كل صورة لا من باب عموم المقتضى.

«وتحقيق مذهبنا ـ أي الحنفية ـ أن لا آكل مثلًا لنفي نفس الحقيقة ـ والحقيقة موجودة في كل صورة ـ فلا يحتمل إثبات بعض الافراد، للمنافاة الظاهرة بين نفيها وإثباتها، فلو نوى مأكولاً دون مأكول أو أكلًا دون أكل، فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئاً أو أكلًا، إذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده، فإذا فسره ببيان نيته فقد عين أحد محتملاته. ونظيره الفرق بين قراءتي: لا ريب فيه، بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم. ولذا صح أن يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان أو رجال (ونظيره لا آكل شيئاً أو أكلًا) ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان أو رجال»[113] ونظيره لا آكل بحذف المفعول.

حجية دلالة الاقتضاء:

تعتبر الأحكام الثابتة بدلالة الاقتضاء عند الأصوليين ثابتة بالنص، بذلك يصرح غير واحد من الحنفية، فهذا صاحب كشف الأسرار يقول: «إن الثابت بالمقتضي ثابت بالنص لا بالقياس»[114] والإمام صدر الإسلام يقول: «لأن المقتضى ثابت بالنص، والحكم ثبت بالمقتضى، فيكون المقتضى وحكمه ثابتين بالنص»[115].

أما المتكلمون فعندهم أن المقتضي، إما أن لا ينهض عليه دليل فيكون بمنزلة المجمل أو ينهض عليه دليل فيكون حينئذٍ «كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة

(111) التلويح 137/1.

(112) التلويح 137/1.

(113) مرآة الأصول 321 وانظر ردود جمهور المتكلمين على الحنفية في كل من التلويح 137/1 ـ 138 وشرح مختصر ابن الحاجب 116/2.

(114) كشف الأسرار 77/1.

(115) كشف الأسرار 77/1.

المعنى»[116] حتى أنهم عند تقديره يعممونه إن كان عاماً، ويخصونه إن كان خاصاً. إذ ما دام المقتضى أمراً تقتضيه ضرورة صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، وما دام أمراً يدركه من له أدنى إلمام باللغة، فلا ضرر يترتب على حذفه، بل حذفه جار على القاعدة المتبعة عند اللغويين التي تقول: «وحذف ما يعلم جائز» وحينئذٍ يكون الثابت به ثابتاً بالنص عند كافة الأصوليين.

لكن مع ذلك فالحنفية مع المتكلمين يختلفون في قوة هذه الدلالة، إذ الحنفية يجعلونها في آخر مرتبة من مراتب الدلالة الأربع: عبارة النص أولاً ثم إشارته ثم دلالته ثم اقتضاؤه. إذ المقتضى عندهم لم يثبت لا من طريق صيغة اللفظ ولا من طريق معناه اللغوي، وإنما استدعته الضرورة.

والمتكلمون يجعلونها في طليعة أقسام المنطوق غير الصريح، دلالة الاقتضاء أولاً ثم الإيماء ثم الإشارة أخيراً. بمعنى أنها تأتي عقب المنطوق الصريح عندهم مباشرة أو أنها تأتي بعد ما يسمى بعبارة النص عند الحنفية، وذلك لأن المقتضى معنى ملحوظ ومقصود، والملحوظ كالملفوظ كما أن المقصود أولى بالتقديم من غير المقصود.

الفرق بين هذه الدلالات:

يمكن رسم الفروق بين هذه الدلالات الثلاث بما يلي:

أولاً: إن ما يميز الثابت بدلالة عبارة النص عن الثابت بغيرها من الدلالات هو أن مجموع ما ثبت بغير عبارة النص، كله عبارة عن لوازم عقلية خارجة عن دلالة ألفاظ النص.

فالثابت بالإشارة لازم لمدلول العبارة، والثابت بالاقتضاء لازم للمقتضى «فصار المقتضى مع حكمه، حكمين للنص، أي مضافين إليه، لأن حكم المقتضى تابع له، وهو تابع للمقتضي ـ بالكسر ـ فيكون المقتضى ـ بالفتح ـ مضافاً إليه بنفسه، وحكمه بواسطته. كما إذا وقع خبراً لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر، كان المبتدأ الثاني مع خبره خبراً للأول كقولك: «زيد أبوه منطلق»[117] أو بتعبير آخر «إن المقتضى مع حكمه، حكم للنص، بمنزلة الشراء أوجب الملك، والملك أوجب العتق في القريب، فصار الملك بحكمه

(116) التلويح 1/137 - 138.

(117) كشف الأسرار 2/ 236.

حكماً للشراء، فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم»[118] في قوله عليه الصلاة والسلام: «شراء القريب إعتاق»[119].

بينما الثابت بعبارة النص ليس لازماً عقلياً بل هو مستفاد من اللفظ مباشرة، ولا يكون لازماً عقلياً إلا في حالة واحدة وهي ما إذا كان إشارياً وكان مقصوداً بالأصالة.

ثانياً: إن الثابت بعبارة النص والثابت بإشارة النص، لهما ارتباط بالألفاظ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر.

بينما الثابت بالاقتضاء له ارتباط بالمعنى. كما سبق أن بينا، إذ هو مستمد من المقتضى وهو معنى مجرد فهم من النص لاقتضائه إياه من حيث المعنى.

ثالثاً: ومن جهة أخرى فإن الثابت بعبارة النص له كيان مستقل، إذ قد يكون مدلولاً للفظ ولا لوازم عقلية له.

بينما سائر الدلالات الأخرى لا تكون إلا مرتكزة على الثابت بالعبارة.

رابعاً: إن ما ثبت بدلالة العبارة أو دلالة الاقتضاء يكون مقصوداً من قبل الشارع، بينما الثابت بالإشارة يكون غير مقصود، وكأنه لما كان لازماً لما هو مقصود، استغني عن القصد بالنسبة إليه، لأن المرتبط بالمقصود مقصود.

خامساً: أما ما يميز الثابت بعبارة النص عن الثابت بإشارته فهو القصد، فإذا كان مقصوداً بأن سيق الكلام من أجله، أو دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً كان ثابتاً بعبارة النص، وإن لم يكن مقصوداً ولا دل عليه اللفظ مطابقة أو تضمناً، كان ثابتاً بالإشارة أعني لازماً عقلياً غير مقصود.

هذا ويجب التنبيه هنا على أن صدر الشريعة يخالف الجمهور فيما ذهب إليه في تحديد معنى القصد، حيث أعطى للقصد بعداً واحداً هو ما سيق النص من أجله أعني القصد الأصلي.

بينما الجمهور أعطى للقصد بعدين: بعداً أصلياً وبعداً تبعياً.

وقد ترتب على هذا الخلاف أن الظاهر في الاصطلاح الأصولي الحنفي لا يكون عبارة عند صدر الشريعة، لأنه مقصود بالتبعية.

---

(118) مرآة الأصول 324.

(119) الحديث انظر فتح الباري 168/5.

بينما هو عند الجمهور يكون عبارة، لدلالته بالمطابقة وقصده من قبل المتكلم بالتبعية، إذ لا يعقل أن يدل لفظ النص على معنى وهو غير مقصود.

وترتب كذلك أن دلالة الإشارة عنده كما تكون دلالة التزام تكون دلالة مطابقة ودلالة تضمن، شرط أن يكون الكل غير مقصود بالأصالة. ومن ثم عرفها بقوله: هي ما كانت «دلالته على أحد هذه الثلاثة، إن لم يكن مسوقاً له»(120).

بينما هي عند الجمهور لا تكون مطابقة ولا تضمناً، وإنما تكون فقط التزاماً غير مقصود.

ويضرب صدر الشريعة أمثلة يوضح بها ما ذهب إليه من بينها هذان المثالان: يقول: «إذا قالت المرأة لزوجها نكحت عليّ امرأة فطلقها، فقال أرضاءً لها: كل امرأة لي فطالق، طلقت كلهن قضاء، فالمعنى الموضوع له، طلاق جميع نسائه، وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له. وهو طلاق بعضهن، أي غير هذه المرأة، فيكون عبارة في جزء الموضوع له، وإشارة إلى الموضوع له، وهو طلاق الكل، وأيضاً إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة، وأيضاً إلى لازم الموضوع له، وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما.

وقوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ سيق للازم المتأخر، وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه، وإشارة إلى الموضوع له، وإلى أجزائه، وإلى اللوازم الآخر»(121).

ثم من جهة أخرى، إذا كانت دلالة العبارة تفيد القطع فيما دلت عليه من أحكام. فإن دلالة الإشارة هي بدورها كذلك تفيد القطع فيما دلت عليه من أحكام.

وإن كان الإمام أبو زيد يذهب إلى «أن الإشارة قسمان: ما يكون موجباً للعلم قطعاً بمنزلة العبارة، وما لا يكون موجباً له، وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الإرادة بالكلام» (122) وتبعه شمس الأئمة السرخسي، واختاره صاحب الكشف. . .

(120) التوضيح مع التلويح 130/1.
(121) التوضيح مع التلويح 130/1 - 131.
(122) مرآة الأصول 302.
كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم﴾ الآية. حيث ذهب الحنفية إلى أن كلمة الفقراء حقيقة، ومن ثم قالوا باللازم الإشاري، وهو زوال ملكية هؤلاء المهاجرين عن ديارهم وأموالهم التي أبعدوا عنها بالقهر، وإلا ما سموا فقراء، وذهب الشافعية إلى أن التعبير بالفقراء عن هؤلاء المهاجرين هو تعبير مجازي بدليل إضافة الديار والأموال إليهم، ومن=

وذهب بعض المتأخرين إلى أن الإشارة من حيث هي هي، كالعبارة، لأن دلالة كل منهما لفظية، وهي تفيد القطع، وما ذكروه في بعض الصور، فإنما هو بسبب العوارض، فلا يقدح في قطعية الإشارة من حيث هي هي»[123] .

سادساً: وإن ما يميز الثابت بالإشارة عن الثابت بالاقتضاء، هو أن كلاً منهما وإن كانا لازمين خارجين عن دلالة اللفظ لغة، لأن اللفظ لا يتناولهما، وإنما يفهمان بواسطة السياق، فإنهما يفترقان في أن اللازم في الدال بالإشارة متأخرة، بمعنى أنه مترتب عما يدل عليه النص عبارة.

واللازم في الدال بالاقتضاء متقدم، بمعنى أن النص يستلزم تقديره أولاً ليستقيم معناه، ويصح عقلاً أو شرعاً. ثم بعد ذلك يثبت الحكم الذي يستفاد بواسطة المقتضى.

= ثم لا تزال ملكية هؤلاء ثابتة على الأموال والديار بالرغم من بعدهم عنها، ولا شك أن الصواب مع الشافعية لأن العدوان ما كان وسيلة من وسائل الملكية في الإسلام.

(123) مرآة الأصول ص 32.

الفصل الثاني

ما يستفاد من المعنى اللغوي

تمهيد:

قلنا في التمهيد لهذا الباب إن المقصود بالمعاني التي تستثمر هي العلل التي من أجلها شرع الحكم، واستشهدنا لذلك بأقوال من بينها قول صاحب كشف الأسرار الذي يقول فيه: «والمراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة، وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه السلام: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معانٍ ثلاث» أي علل بدليل قوله: «إحدى بلفظة التأنيث، وثلاث بدون الهاء»[1].

ومن ثم عقدنا هذا الفصل لما يستفاد من المعنى اللغوي، فقسمناه إلى مبحثين:

المبحث الأول: في مفهوم الموافقة أو دلالة النص.
المبحث الثاني: في مفهوم المخالفة.

باعتبار أن دلالتهما معاً على الأحكام تكون بواسطة العلة اللغوية كما سيتضح ذلك من التحليل التالي:

المبحث الأول: مفهوم الموافقة أو دلالة النص

تمهيد:

لا يقف الأصوليون في استثمار الخطاب الشرعي عندما تدل عليه الألفاظ في النص نطقاً: صريحاً أو غير صريح، أو بمعنى آخر عند استنفاد جميع المعاني الأساسية والثانوية

(1) كشف الأسرار 12/1.

التي توكل للكلمة، إما عن طريق عبارة النص أو إشارته أو دلالته الاقتضائية، بل يخطون خطوة أخرى تتمثل فيما أطلقوا عليه مصطلح المفهوم أو دلالة النص، أي ما يفهم لا من الكلمات وما تدل عليه، بل من المعاني اللغوية التي يحددها سياق الكلام والتي من أجلها كان الوضع، باعتبار أن العناصر التي تشكل هذا السياق والتي تتراءى للمخاطب عبر أقسام الكلام، أي عبر الأسماء والأفعال والحروف تساعد على إدراك ما تتضمنه الكلمات من معانٍ وعلل لا يمكن إغفالها في استثمار الخطاب كما سيتضح لنا ذلك عند تحليلنا لدلالة المفهوم.

دلالة المفهوم:

يطلق المفهوم في اللغة على المعقول يقال فهم الشيء إذا عقله. أما في الاصطلاح الأصولي فقد حصر العلامة الشيخ البناني في حاشيته على المحلي إطلاقاته في ثلاث: إطلاق على الحكم وإطلاق على محل الحكم، وإطلاق على مجموعهما، قال: «والحاصل أن المفهوم يطلق على الحكم فقط، وعلى محله، وعلى مجموعهما، الأول هو الكثير ويليه الثاني، والأقل الثالث» [2] وفي تعريفه قالوا: هو ما أشعر به المنطوق، قال إمام الحرمين: «وأما ما ليس منطوقاً به، ولكن المنطوق مشعر به، فهو الذي سماه الأصوليون مفهوماً»[3] أو بتعبير آخر: «هو اصطلاح أصولي يختص بالمداليل الالتزامية للجمل التركيبية، سواء كانت إنشائية أو خبرية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم، وإن كان من المدلولات الالتزامية»[4]. وهو على قسمين: مفهوم موافق للمنطوق به، ومفهوم مخالف له، إثباتاً ونفياً في كل منهما.

دلالة المفهوم الموافق:

يعرف الأصوليون المفهوم الموافق، كفهم تحريم الضرب والشتم من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ الموافق لتحريم التأفيف المنطوق به في الآية، بأنه دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم، سواء أكانت في المسكوت عنه أشد وأقوى أم كانت في المنطوق والمفهوم بمنزلة سواء[5].

يوضح هذا التعريف أن مفهوم الموافقة قد يكون المسكوت عنه في الخطاب أولى

(2) جمع الجوامع 240/1.
(3) البرهان في أصول الفقه 448/1.
(4) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 93/1.
(5) انظر أصول الفقه للدكتور محمد مصطفى شلبي ص 494 وكذلك علم أصول الفقه في ثوبه الجديد للأستاذ محمد جواد مغنية ص 143.

بالحكم من المنطوق به، وقد يكون مساوياً للمنطوق به، كما يوضح أن أساس التفاوت بينهما أو التساوي يرجع إلى قوة العلة ووضوحها في المسكوت عنه أو تساويهما فيها.

- فالأول قد يكون التنبيه عليه من جهة اللفظ بالأدنى على الأعلى أو العكس مثل ما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً﴾[6] حيث دلت الآية بمعناها المتضمن في أداء القنطار المؤتمن عليه، على أن أداء ما دونه مما لم يذكر فيها يكون من باب الأولى لوضوح العلة فيه، كما دلت الآية في شقها الثاني بالمعنى اللغوي المتضمن في عدم أداء الدينار المؤتمن عليه، على أن عدم أداء ما فوقه لتحقق علة المنطوق فيه بصورة أكثر قوة ووضحاً، يكون من باب الأولى.

وإدراك درجة التفاوت بين المنطوق به والمفهوم منه، تتوقف على إدراك العلة التي من أجلها سيق الحكم في المنطوق به، إذ «لا يمكن معرفة ذلك، أعني كون الحكم أشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور، إلا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم»[7] كالإكرام في منع التأفيف، والأمانة في أداء القنطار والخيانة في عدم أداء الدينار.

- أما الثاني فهو ما يكون المسكوت عنه في الخطاب بمنزلة سواء مع المنطوق به في العلة، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾[8] حيث دلت الآية على أن هبة مال اليتيم أو إحراقه أو إلقاءه في البحر هي مثل أكله ظلماً، لتساويها في العلة التي هي عدم حفظ مال اليتيم وإتلافه.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان»[9] لدلالة الحديث الشريف على أن الحاقن والجائع والمتألم ألماً مبرحاً مما لم يذكروا في الحديث الشريف حكمهم حكم الغاضب لتساويهم في العلة المفهومة من الحديث لغة وهي «ما يتضمنه الغضب من اختباط العقل وما يعتريه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر والاهتداء إلى وجه الصواب»[10].

---

(6) سورة آل عمران 75.

(7) شرح العضد لمختصر المنتهى 173/2.

(8) سورة النساء 10

(9) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه 108/8 ومسلم في صحيحه كتاب الأقضية 1342/3.

(10) شفاء الغليل ص 61.

علاقة المفهوم بالخطاب:

هذا وبالرغم من أن الأصوليين متفقون على إشعار النص لغة بثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، إلا أنهم اختلفوا في مستند هذا الإشعار، أو هذه الدلالة على أقوال، استعرضها الإمام الغزالي في شفاء الغليل. فذكر أن هناك من يقول بأن حكم المسكوت عنه مفهوم من نفس اللفظ، وهناك من يقول بأنه مفهوم من فحوى اللفظ، وقال آخرون بأنه مفهوم من السياق، وآخرون قالوا إنه عبارة عن قياس[11].

ـ فالذين قالوا بأنه مفهوم من نفس اللفظ، رأى الإمام الغزالي في قولهم هذا: «أنه لا يخلو» إما أن تكون دلالته من حيث اللغة، وإما أن تكون دلالته من حيث العرف»[12].

أما دلالته من حيث اللغة فباطلة «إذ قول القائل: لا تقل له أف، ليس موضوعاً للنهي عن الضرب لغة، إذ يجوز أن يقول الملك ـ المستولي على واحد من الأكابر ـ لغلامه: لا تقل له أف، ولا تنهره، ولا تقطع يده، ولا تفقأ عينه، واقتله، والمعني به النهي عن الاستخفاف به، مع الأمر بالإهلاك، فهو بوضع اللسان غير دال عليه»[13].

وأما دلالته من حيث العرف فيرى أنه لا مانع من أن يضاف إليه «فيقال هذه الصيغة في العرف موضوعة مستعملة للنهي عن الإيذاء، فالنهي عنه بصيغة تدل على تحريم الإيذاء في العرف، فكأنه قال لا تؤذِ والديك ولا تستخف بهما، ولو قال ذلك لكان تحريم الضرب مأخوذاً من اللفظ، لأنه يندرج تحت عموم الإيذاء ـ لا من القياس، فإن التأفيف أقل درجات الإيذاء، فالنهي عنه بصيغته يدل على تحريم الإيذاء في جنسه من حيث العرف، وهو كقول القائل: ليس لفلان حبة، يدل على نفي ما فوق الحبة عرفاً، وإن لم يتعرض له، وقوله عزّ وجلّ: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ يدل على أن من يعمل مثقال ذرات خيراً يره أيضاً، لا بطريق اللغة والتعليل، بل بطريق العرف، وكذلك قول القائل: «فلان مؤتمن على قنطار، يدل بالعرف على كونه مؤتمناً على دينار فما فوقه، بطريق العرف لا بطريق اللغة والتعليل»[14].

غير أنه يعود ليبطل هذا الرأي كما أبطل سابقه، لانبنائه على التحكم المحض، إذ العرف لا يلجأ إليه إلا إذا امتنع المدرك الوضعي، وهو هنا غير ممتنع، يقول: «وأما دعوى

(11) شفاء الغليل ص 53.

(12) المصدر نفسه ص 54.

(13) المصدر نفسه ص 54.

(14) شفاء الغليل 55.

كونه مستعملاً من جهة العرف، فهذا تحكم يصار إليه إذا حصل الفهم، وامتنع له مدرك وضعي، وفي مسألتنا أمكن الإحالة بالتنبيه على التعليل لظهور إيجاب التوقير من الآية، وظهور كون التأفيف مناقضاً له بالعقل والعرف، وظهور كون الضرب مشتملاً على ذلك الإيذاء وزيادة، فهذه مقدمات أولية، استند إليها العلم بتحريم الضرب وهو القياس بعينه»[15] ولا يخفى «أن التنبيه بطريق التعليل من اللغة كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[16].

- وأما الذين قالوا بأنه مفهوم من فحوى الخطاب أو اللفظ، فقد فسروا الفحوى بقولهم: «والفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص. قال تعالى في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ فكان استياق الكلام على هذا الانتظام مفيداً معنى في تحريم ضروب التعنيف نصاً، وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم. فالفحوى إذن آيلة إلى معنى الألفاظ»[17].

وقال الإمام القرافي: «وفحوى الخطاب معناه مفهومه، تقول فهمت من فحوى كلامه كذا، أي من مفهومه»[18]. والمفهوم «هو المسمى بالدلالة المعنوية والدلالة الالتزامية»[19].

واللازم قد يكون مستفاداً من الألفاظ المفردة، مثل قولهم: ارم «فإنه يستلزم الأمر بتحصيل القوس والمرمى، لأن العقل يحيل الرمي بدونهما»[20]. وهذا النوع من المفهوم أطلقوا عليه المقتضى، والدلالة عليه، دلالة الاقتضاء.

وقد يكون مستفاداً من التركيب، وهو على قسمين: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وفحوى الخطاب إنما يطلق على المفهوم الموافق مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ «فإنه يدل أيضاً على تحريم الضرب من باب الأولى، فتحريم الضرب استفدناه من التركيب، لأن مجرد التأفيف لا يدل على تحريم الضرب ولا على إباحته»[21] «إنه - كما

(15) المصدر نفسه 56.
(16) المصدر نفسه 56.
(17) البرهان في أصول الفقه 413/1.
(18) شرح تنقيح الفصول 55.
(19) نهاية السول 201/2.
(20) نهاية السول 202/2.
(21) نهاية السول 202/2.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني - مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأويل وطلب جامع»[22].

والذين قالوا بدلالة السياق عليه، فسروا ذلك بقولهم: «السياق ما سيق الكلام لأجله، وهو هنا طلب تعظيم الوالدين»[23] وبتعبير آخر للإمام الغزالي في هذه الآية من سورة الجمعة: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾[24]: «إنما نزلت وسيقت لمقصد وهو بيان الجمعة، وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات، ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع - لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام - يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده، ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به، وإنما يحسن التعرض للبيع إذا كان متعلقاً بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعاً للسعي الواجب، وغالب الأمر في العادات جريان التكاسل والتساهل في السعي بسبب البيع، فإن وقت الجمعة يوافي الخلق وهم منغمسون في المعاملات، فكان ذلك أمراً مقطوعاً به، لا يتمارى فيه، فعقل أن النهي عنه لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتضِ ذلك فساداً، ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع من الأعمال والأقوال، وكل شاغل عن السعي لفهم العلة»[25].

والأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ فإن الآية سيقت لقصد معلوم وهو الحث على توقير الوالدين وإعظامهما واحترامهما، والبر والإحسان إليهما، والتأفيف إيذاء، والإيذاء يناقض الاعظام الواجب، فالضرب وأنواع التعذيب يشتمل على مثل ذلك الإيذاء، فهو بمناقضة الواجب أولى، فقد وجد فيها العلة وزيادة، فكان ذلك اعتباراً بطريق الأولى»[26].

- وإذا ما قارنا بين هذا الرأي والرأي الذي قبله، نجد أنهما يشتركان في أن دلالة المفهوم إنما تستفاد من التركيب، ولا تستفاد من دلالة ما وضعت له الألفاظ المفردة المركبة، كما يشتركان في وضوح الملازمة بين المنطوق به والمسكوت عنه، ويفترقان في:

إنه إذا كانت «دلالة لفظة الجملة التركيبية على حكم غير مذكور في الكلام لوجود

(22) نقلاً عن المنخول للإمام الغزالي 334.

(23) حاشية العطار على جمع الجوامع 320/1.

(24) سورة الجمعة 9.

(25) شفاء الغليل 51 وما بعدها.

(26) شفاء الغليل 52.

الملازمة البينة الواضحة بين هذا الحكم المفهوم، وبين الجملة الملفوظ بها، بحيث يستدل بوجودها على وجوده عند الإطلاق وتجرد الكلام من القرائن»[27] فإنها في الرأي الثاني لا تستطيع أن تلعب ذلك الدور بمعزل عن القرائن المقالية والحالية، إذ المفهوم إنما يدرك بواسطة علة حكم المنطوق به، وهذه إنما تعرف من السياق.

والإمام الغزالي في المنخول ينسب الرأي الأول للقاضي أبي بكر الباقلاني، ويعترض عليه بقوله: «وقال القاضي ليس بقياس لأنه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تأمل وطلب جامع (أي أنه يدرك تلقائياً).

والمختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضي، إذ لا يبعد في العرف أن يقول الملك لخادمه: أقتل الملك الفلاني ولا تواجهه بكلمة سيئة، فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته، ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال، فهم على القطع، إذ الغرض منه الاحترام، فلا يعد قياساً، والخلاف آيل إلى عبارة»[28] ما دام حتى الرأي الأول يشترط لتحقق فحوى الخطاب، فهم المعنى «فلا بدّ من فهم المعنى، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق، فهو شرط تحقق الفحوى»[29].

والذين قالوا: «إن تحريم الضرب والشتم وغيرها من الأقوال والأفعال المؤذية، إنما يفهم من معنى اللفظ، ويعنون بمعنى اللفظ علة التحريم، رأوا أنه «إن استند إلى فهم علة الملفوظ ووقوع المشاركة بين الضرب والتأفيف في علة تحريمه، حسن تسميته قياساً، ولم يمنع منه كونه جلياً سابقاً إلى الفهم، مستغنياً عن الاستنباط والنظر- بعد وقوع المشاركة، فكون القياس مظنوناً أو مشكوكاً فيه ليس من حد القياس، وإنما القياس عبارة عن:

إثبات مثل حكم الأصل في الفرع لمشاركته إياه في العلة، ثم ينقسم إلى معلوم وإلى مظنون. والمظنون ينقسم إلى جلي وخفي، والمعلوم ينقسم إلى بديهي وإلى فكري نظري»[30] وفي مسألتنا ممكن أن يقال: «إن التأفيف أصل والشتم والضرب فرع، ودفع الأذى علة، والتحريم حكم. ولا معنى للقياس إلا هذا، وسموا ذلك قياساً جلياً نظراً إلى أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع ثابت بالتأثير»[31].

---

(27) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد للأستاذ محمد جواد مغنية 143.

(28) المنخول 334 - 335.

(29) الأحكام للآمدي 98/3.

(30) شفاء الغليل 54

(31) الأحكام للآمدي 97/3.

والإمام الغزالي يرى أن المختار من هذه الأقوال، هو القول الذي يرى أن مفهوم الموافقة، إنما يدرك من اللفظ وعلته التي يحددها السياق، لأن «دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف، ولا يحكم بالإحالة على العرف، إلا إذا امتنع إحالته على اللغة والتعليل، لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة، كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[32].

ـ والخلاصة سواء قلنا إن مستند الحكم في المسكوت عنه يرجع إلى فحوى الخطاب من غير حاجة إلى قرائن مقالية وحالية، أو أنها دلالة لفظية يسهم السياق بقرائنه المقالية والحالية بحظ أوفر في إدراك المعنى الذي يرتبط به حكم المنطوق به، أو قلنا إنها دلالة قياسية، فإن الكل ينطلق في استثمار الخطاب من المعنى اللغوي البين الواضح الذي هو أساس في إدراك حكم المسكوت عنه: لأنا في القياس «لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام، من كف الأذى عن الوالدين، وعن كونه في الشتم والضرب أشد منه في التأفيف، لما قضى بتحريم الشتم والضرب إجماعاً»[33]، ولأنه في الفحوى كذلك أيضاً «لا بدّ من فهم المعنى، وكونه في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق. فهو شرط تحقق الفحوى»[34].

تلمس الفرق بين دلالة المفهوم والمعقول:

لكن إذا كان كل من القياس والمفهوم يرتكز على العلة المفهومة من الخطاب، فلم فرق الأصوليون بين طريق المفهوم، وطريق القياس، وقالوا: إن طرق استثمار الخطاب ترجع إلى «ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول»[35] ولم يشركوا المفهوم والمعقول في طريق واحد؟.

للإجابة عن هذا السؤال، نذكر أن المعاني أي العلل التي يرتكز عليها المفهوم هي غير المعاني التي يرتكز عليها القياس، لأن المعاني التي تستفاد من الخطاب عندهم تقسم إلى قسمين[36] معانٍ لغوية تفهم من المقاصد التي استهدفها واضع الألفاظ ساعة الوضع،

(32) شفاء الغليل ص 56.

(33) الأحكام للآمدي 97/3.

(34) الأحكام للآمدي 98/3 وانظر كذلك المستصفى 42/2.

(35) المستصفى 145/1.

(36) قال صاحب كشف الأسرار: «والمراد من المعاني المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة، وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه السلام: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معانٍ ثلاث» أي علل بدليل قوله: «إحدى بلفظ التأنيث، وثلاث بدون الهاء» كشف الأسرار 12/1.

ومعانٍ شرعية تفهم من الأحكام التي شرعت بغية تحقيق تلك المعاني.

بمعنى أن الحكمة المستفادة من النهي عن التأفيف والنهر في قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ لا تتعلق بصورة اللفظ، أي بالتأفيف من أجل التأفيف، وإنما تتعلق بالمعنى الذي من أجله كان التأفيف، وهو إشعار المتضجر منه، بعدم الرغبة فيه، والسآمة منه، وبالتالي إيذاؤه.

فالإيذاء هو المعنى اللغوي الذي يفهمه الفقيه وغير الفقيه من التأفيف، ومن أجله وقع النهي عنه «حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ، أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه»[37] مثله مثل الضرب في قولك: لا تضرب فلاناً. لأن النهي عن الضرب أيضاً، لا يتعلق بصورة الضرب، وإنما يتعلق بإيصال الألم إلى المضروب بهذا الطريق، ولهذا أيضاً لو حلف شخص ليضربن فلاناً، ولكنه لم يتمكن من ضربه إلا بعد الموت، يكون حانثاً في يمينه، لأنه لم يحقق الغرض المقصود من اللفظ الذي هو إيصال الألم إلى المضروب.

في حين أن المعنى الشرعي مثل الإسكار بالنسبة للخمر، يستنبط من الحكم الشرعي بطريق الرأي القاصر على الفقيه، والمقنن بالمسالك الموصلة إليه، من نص أو إجماع أو مناسبة أو سبر وتقسيم أو دوران أو شبه، فمثلاً إن إدراك العلة التي من أجلها شرع الحكم في قوله عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[38] يحتاج إلى بعد نظر وسلوك منهج قائم على الفقه في أسرار الشريعة، بل إنه بالرغم من حصافة الرأي والتفقه في الشريعة، وسلوك تلك المناهج التي أطلق عليها الأصوليون مسالك العلة، نجد علماء الشريعة قد اختلفوا فيما بينهم في هذه القضية: حيث ذهب الشافعية إلى أن العلة في ربوية هذه الأصناف الأربعة ـ غير الذهب والفضة ـ هي الطعم... بينما زاد المالكية على الطعم الإدخار والاقتيات، في حين رأى الحنفية أن العلة فيها هي التقدير بمعنى أن كل ما يوزن أو يكال يمتنع فيه التفاضل[39].

انطلاقاً من هذا التمايز بين المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية، يرسم لنا شمس

(37) كشف الأسرار 74/1.

(38) الحديث رواه البخاري في صحيحه كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام 23|3.

(39) انظر بداية المجتهد لابن رشد 149/2.

الأئمة السرخسي - بعد أن يوضح المعنى المراد من المعنى اللغوي - الفرق بين ما يدل عليه اللفظ والمعنى اللغوي من جهة، وبين ما يدل عليه المعنى اللغوي والمعنى الشرعي من جهة أخرى، فيذكر: أن الحكم في العبارة يكون ثابتاً بصورة النص أي باللفظ، وفي المفهوم يكون ثابتاً بمعناه اللغوي الذي يفهمه الفقيه وغير الفقيه، وفي القياس يكون ثابتاً بالمعنى الشرعي الذي يتفرد بإدراكه الفقيه، قال: «فأما الثابت بدلالة النص (أي المفهوم) فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة، لا استنباطاً بالرأي، لأن للنظم صورة معلومة، ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني، وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ، بمنزلة الضرب، له صورة معلومة، ومعنى هو المطلوب به، وهو الإيلام، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له (أي العلة) إلى أن يقول: فمن حيث أن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه، لم يكن ثابتاً بعبارة النص، ومن حيث أنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة، كان دلالة النص (أي مفهوماً) ولم يكن قياساً، فالقياس معنى يستنبط بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع ليتعدى به الحكم إلى ما لا نص فيه، لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة»[40].

ويرى الإمام الآمدي في المفهوم: أنه أسلوب من الأساليب المعهودة عند أهل اللغة حتى قبل ورود الشرع، فـ «العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت»[41] ومن ثم كانوا إذا قصدوا المبالغة قالوا: هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس، عوض قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس. وقالوا: فلان يأسف بشم رائحة مطبخه، عوض أن يقولوا: فلان لا يطعم ولا يسقي».

- وبذلك يتبين أن المفهوم الموافق ليس ضرباً من القياس، بل هو دلالة مستقلة لا تدخل في صنف المنطوق ولا في صنف المعقول، إذ هو باعتبار تضمن اللفظ لمعناه اللغوي منطوق، وباعتبار أخذ الحكم من المعنى اللغوي معقول إذ «أن للمفهوم جهتين، هو باعتبار أحدهما مستنداً إلى اللفظ، فكان مفهوماً، وباعتبار الأخرى قياساً»[42] ومن ثم قالوا: الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس، وكأنه بذلك يشكل حلقة وسطى وقنطرة عبور من المنطوق إلى المعقول. ولذلك نرى حتى أولئك الذين قالوا بأنه ضرب من القياس لم

(40) أصول السرخسي 241/1.

(41) الأحكام للآمدي 97/3.

(42) حاشية العطار على جمع الجوامع 322/1. وانظر كذلك تفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح 632/1.

يغفلوا الخصائص التي تميزه عن القياس، إذ هم قد رأوا «أن كل واحد يفهم من لا تقل له أف، لا تضربه ولا تشتمه، سواء علم شرعية القياس أم لا، وسواء شرع القياس أم لا»[43].

دلالة المفهوم من حيث القطعية والظنية:

أما من حيث القطعية والظنية، فإننا نجد الأصوليين جميعاً متكلمين وحنفية، يقسمون مفهوم الموافقة أو دلالة النص إلى القطعي والظني، تبعاً لوضوح المعنى اللغوي الذي يرتبط به الحكم في المنطوق به، وتحققه فيما لم يتناوله الخطاب. فإذا كان التعليل بالمعنى قطعياً لا يتطرق إليه احتمال، وكانت شدة المناسبة في المسكوت عنه كذلك قطعية، يكون مفهوم الموافقة أو دلالة النص قطعية[44] مثل ما هو الأمر في آية التأفيف أو آية: ﴿ولا تظلمون فتيلا﴾[45] أو آية: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾[46] أو آية ﴿ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾[47] «فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة والفتيل والتأفيف»[48].

أما إذا كان التعليل بالمعنى اللغوي غير مقطوع به في المنطوق أو المسكوت عنه الملحق به، فإن دلالة المفهوم أو دلالة النص تكون ظنية. وقد ضربوا لذلك أمثلة من بينها قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة﴾[49] مع قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾[50] فإنه لما كان الاختلاف حاصلاً في تحديد علة كفارة القتل خطأ، كان الاختلاف كذلك حاصلاً في وجوب الكفارة أو عدم وجوبها في القتل المتعمد.

فالإمام الشافعي الذي يذهب إلى أن الكفارة في القتل خطأ هي عقوبة كانت من أجل الزجر عن القتل لا من أجل الخطأ، إذ الخطأ عذر مسقط للحقوق بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ...» ومن ثم لا يجوز أن يكون علة للوجوب... كانت الكفارة عنده في

---

(43) التلويح 136/1.

(44) انظر شرح المختصر للعضد 173/2 وكذلك التقرير والتحبير 113/1.

(45) سورة النساء 77.

(46) سورة الزلزلة 7.

(47) سورة آل عمران 75.

(48) المستصفى 148/1.

(49) سورة النساء 92.

(50) سورة النساء 93 .

القتل العمد أولى لاحتياجه إلى الزجر أكثر. قال الإمام الشافعي: «إذا وجبت الكفارة في الخطأ فلان تجب في العمد أولى... وليس ما ذكره الله تعالى في كفارة العمد بمسقط ما قد وجب في الخطأ»[51].

أما الحنفية ـ وكذلك المالكية[52] ـ الذين ذهبوا إلى أن القتل عمداً لا تجب فيه الكفارة، لعظم الجناية فيه «لأن الوعيد المنصوص عليه لا يرتفع بالكفارات، والذنب فيه أعظم من أن ترفعه الكفارة»[53] فقد قالوا في تفسير ذلك[45] إن الكفارة لما كانت مترددة بين العبادة والعقوبة إذ هي من جهة تكفر الذنب وتمحوه، ومن جهة لا تجب الأجزاء كالحدود، كان واجباً أن يكون سببها مشتملاً على صفتي الحظر والإباحة ليكون معنى العبادة مضافاً إلى الإباحة، ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحظر، لأن الأثر أبداً يكون على وفق المؤثر. والقتل العمد محظور محض، لذلك كان لا يصلح سبباً للكفارة، مثل المباح المحض لا يصلح سبباً للكفارة كالقتل بحق.

أما القتل الخطأ فدائر بين الوصفين لأنه باعتبار الصورة رمى إلى صيد أو كافر وهو مباح، وباعتبار ترك التثبت أو باعتبار المحل، هو محظور لأنه أصاب آدمياً محترماً معصوماً فيصلح أن يكون سبباً لها، وأيضاً فإن «الدائر بين الحظر والإباحة يكون صغيرة، فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ «بخلاف العمد»[55].

والأمر كذلك في كفارة اليمين المنعقدة التي ثبتت نصاً في قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفارة إيمانكم إذا حلفتم﴾[56].

---

(51) نقلاً عن تفسير القرطبي 331/5.

(52) قال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير معقباً على قول خليل: لا عمداً: «إنما لم تجب الكفارة في العمد ووجبت في الخطأ مع أن مقتضى الظاهر العكس، لأنهم رأوا أن العامد لا تكفيه الكفارة لجنايته لأنها أعظم من أن تكفر، كما قالوا في اليمين الغموس» 286/4.

(53) المبسوط للإمام السرخسي 84/27.

(54) انظر كشف الأسرار 231/2 فقد اعتمدنا عليه في تحرير ما يتعلق بوجوب الكفارة أو عدم وجوبها في القتل العمد.

(55) التلويح 135/1.

(56) سورة البقرة 225.

حيث ذهب الشافعية إلى أن علة الكفارة في اليمين المنعقدة هي الزجر ومن ثم قالوا بوجوبها في اليمين الغموس من باب الأولى.

وذهب الحنفية إلى أن العلة في اليمين المنعقدة هي لجبر ما وقع الحالف فيه من تقصير وتهاون في انتهاك حرمة اسم الله تعالى، ولما كانت يمين الغموس من الكبائر التي قال فيها رسول الله ﷺ: «من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرىء مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار»(57)، كانت الكفارة فيها غير مجدية لأنها لا تقوى على محو ما يترتب على الكبائر من آثام.

عموم المفهوم:

قلنا من قبل بالرغم من «أن الخلاف واقع في أن مستند الحكم في محل السكوت، هل هو فحوى الدلالة اللفظية أو الدلالة القياسية»(58) فالاتفاق حاصل بين الرأيين أو الآراء على أنه لا بدّ من فهم المعنى اللغوي الذي بواسطته يدرك حكم المسكوت عنه، فلا تتحقق فحوى الخطاب إذ لم يفهم المعنى «فهو شرط تحقق الفحوى»(59)ولا يتحقق قياس «لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له الكلام»(60) فمن المعنى يفهم حكم المسكوت عنه، سواء قلنا بفحوى الدلالة اللفظية أو الدلالة القياسية، لأن هذه الطريق من طرق الدلالة، تقوم أساساً على اشتراك المنطوق به مع المسكوت عنه في المعنى اللغوي.

إذا كان الأمر كذلك، وكان هناك تلازم بين العلة والمعلول، حتى أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، يكون الحكم ليس قاصراً على ما نطق به الخطاب كالتأفيف مثلاً، بل هو شائع في كل قول أو فعل تحققت فيه العلة التي هي الإيذاء، ذكر في الخطاب أم لم يذكر.

والذين قالوا بعدم عموم المفهوم ـ مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة ـ كالغزالي مثلاً استندوا في رأيهم هذا إلى أن العموم من عوارض الألفاظ، يقول الإمام الغـزالي: «العموم لفظ تتشابه به دلالته بالإضافة إلى المسميات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ بل بسكوت، فإذا قال عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة» فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ دل

(57) الحديث انظر السنن الكبرى للبيهقي 180/10.

(58) الأحكام للآمدي 96/3.

(59) الأحكام للآمدي 98/3.

(60) المصدر نفسه 97/3 .

على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه، وقد ذكرنا أن العموم من عوارض الألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال»[61] ومن ثم يرد الإمام الرازي رأيه هذا بقوله: «إن كنت لا تسميه عموماً لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ، فالنزاع لفظي، وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل، لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا؟ فرع على أن المفهوم حجة، ومتى ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه، لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة»[62].

عموم دلالة النص عند الحنفية:

والحنفية كذلك يرون أن دلالة النص تفيد العموم على القطع لـ «أن الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة، وبعدما كان معنى النص متناولاً له لغة، لا يبقى احتمال كونه غير متناول له»[63].

حجية مفهوم الموافقة:

إذا صرفنا النظر عن الخلاف الحاصل بين الأصوليين في مستند دلالة المفهوم هل هي دلالة لفظية تفهم من فحوى الخطاب، أو دلالة قياسية تحصل بواسطة المعنى اللغوي الجامع بين المنطوق والمسكوت عنه، نجد الأصوليين يكادون يجمعون على أن مفهوم الموافقة طريق من طرق استثمار الخطاب وأن ما استثمر بواسطته من أحكام، هي أحكام شرعية يجب الخضوع لها والعمل بمقتضاها. لا يخالف في هذا إلا الإمام ابن حزم الظاهري الذي يزعم أنه طريق باطل التعلق به، لأنه لا يعدو أن يكون ضرباً من ضروب القياس. وموقفه من القياس معروف[64].

لم يلتفت علماء الأمة إلى مثل هذا الخلاف، بل وصفه بعضهم بالمكابرة، وبعضهم قال فيه بأنه رد لنوع من الخطاب ما كان ينبغي له ذلك. والبعض الآخر صرف النظر عنه نهائياً، واعتبر المفهوم الموافق من القضايا المجمع عليها: «قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه، قال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة، لأنه من باب السمع والذي رد ذلك يرد نوعاً من

---

(61) المستصفى 23/2.

(62) المحصول 395/1.

(63) كشف الأسرار 252/2.

(64) سنتعرض لموقفه من القياس في الفصل التالي.

الخطاب. قال ابن تيمية وهو مكابرة»[65].

وحجتهم في ذلك أنه أسلوب من الأساليب المعهودة عند أهل اللغة حتى قبل ورود الشرع، فـ «إن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محل السكوت، وإنها أفصح من التصريح بالحكم في محل السكوت»[66] ومن ثم كانوا إذا قصدوا المبالغة قالوا: هذا الفرس لا يلحق غبار هذا الفرس، عوض قولهم: هذا الفرس سابق لهذا الفرس، وقالوا: «فلان يأسف بشم رائحة مطبخه، عوض أن يقولوا: فلان لا يطعم ولا يسقي».

وهذا عينه ما يشير إليه الإمام الجرجاني في دلائل الإعجاز وهو يحلل معنى المعنى وإن كان يرى أنه من طريق المعقول إذ يقول: «أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ، ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم «هو كثير الرماد» وعرفت منهم أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة لم تعرف ذلك من اللفظ ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عندهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة»[67].

ويعلق الدكتور عز الدين إسماعيل على هذا النص بقوله: «في هذا النص إشارة واضحة إلى الكيفية التي تتم بها عملية استنباط معنى الكرم من تلك العبارة، فالمخاطب ـ وقد عرف أن العبارة قد قيلت في سياق المدح ـ لا يجد لمعاني مفرداتها مجتمعة ما يأتلف وهذا السياق، ومن ثم يجد نفسه مطالباً ـ لكي يحقق معنى المدح الذي يقرره السياق ـ بأن يعمل عقله في استخراج الدلالة الثانية للدلالة المباشرة للعبارة، وهناك يدرك أن ذلك الممدوح كثير القرى والضيافة، وعلى هذا النحو يصبح السياق موجهاً لعملية التفكير والاستنباط، متضافراً في الوقت نفسه مع الخبرة بمعطيات الأعراف الاجتماعية الخاصة أو السياق الحضاري، إن سياق الموقف إذن هو الذي سيقود المخاطب إلى رفض المعنى الأول المباشر للعبارة (لأنه في سياق المدح لن تكون لكثرة رماد القدور في حد ذاتها أي معنى) ثم إلى استنباط المعنى الثاني لهذا المعنى (الكرم الذي يتفق وسياق المدح).

(65) إرشاد الفحول ص 179

(66) الأحكام للآمدي 97/3.

(67) دلائل الإعجاز 431.

وسياق الموقف قد يتحدد من خلال الكلام نفسه (متن النص) وقد يقع خارجه، وتحديد المخاطب لهذا السياق يتطلب منه يقظة وتنبهاً إذا كان الكلام دالاً عليه بنفسه، كما يتطلب منه معرفة تاريخية إذا كان واقعاً خارج الكلام، وإذا كان المطلب الأول ممكناً في بعض الحالات، فقد يستعصي في حالات أخرى حين تضيق مساحة النص عن استيعاب هذا السياق) وقد يغيب المطلب الثاني (حين يتقادم العهد مثلاً بالنص، دون أن تتواتر الأخبار المعينة لظروف إنشائه) حتى إذا توافر هذان المطلبان فإن استنباط المعنى الثاني للعبارة لن ينتهي دائماً وبالضرورة إلى معنى واحد كما افترض الجرجاني»[68].

وانطلاقاً من تحديد السياق الموجه للمخاطب والذي يقوده إلى رفض المعنى المباشر للعبارة لعدم انسجامه مع السياق وبحثه عن المعنى الثاني الذي ينسجم مع السياق قسم الأصوليون دلالة النص إلى قسمين: واضحة وخفية كما لاحظنا ذلك من قبل.

موقف الحنفية من مفهوم الموافقة أو دلالة النص كما أسموها:

ذلك موقف المتكلمين. أما موقف الحنفية فقد صرحوا في غير موضع من كتبهم، بأن الثابت بدلالة النص «مثل الثابت بالإشارة والعبارة»[69] لأن النص بالرغم من أنه «لم يتناولها لفظاً، لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابت بالنص لغة، كان الحكم الثابت به مضافاً إلى النص، كأن النص تناوله»[70] ومن ثم أثبتوا بهذا الأسلوب الحدود والكفارات، كإيجابهم حد قطع الطريق على الردء، لأن المعنى اللغوي المستفاد من المحاربة، وهو قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق شامل له[71] وإيجابهم الرجم على غير ماعز الذي زنى وهو محصن فرجم، لأنه لم يرجم لكونه ماعزاً وصحابياً، بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فيثبت الحكم في حق غيره بدلالة النص.

لكن مرتبتها في قوة الدلالة دون مرتبة الإشارة «لأن في الإشارة وجد النظم والمعنى اللغوي، وفي الدلالة لم يوجد إلا المعنى اللغوي، فتقابل المعنيان. وبقي النظم سالماً عن المعارضة في الإشارة فترجحت بذلك»[72] وهي فوق دلالة الاقتضاء لأنها ثابتة بالمعنى اللغوي للكلام، بينما المقتضى «ليس من موجبات الكلام لغة وإنما يثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به، فكان ضرورياً ثابتاً من وجه دون وجه، إذ هو ثابت فيما وراء

---

(68) فصول. مجلة النقد الأدبي، المجلد السابع، العددان: الثالث والرابع 1987.

(69) أصول فخر الإسلام البزدوي 220/2.

(70) كشف الأسرار 220/2.

(71) كشف الأسرار 220/2.

(72) كشف الأسرار 220/2.

تصحيح الكلام فيكون الأول أقوى»[73].

موقف الإمام ابن حزم من دلالة المفهوم:

أما الإمام ابن حزم فإنه يرفض أن يكون المفهوم الموافق طريقاً من طرق استثمار الخطاب لاعتبارات منها:

- إنه ضرب من القياس[74].

- وإن الأخذ به مع الأخذ بمفهوم المخالفة يوقع في التناقض، إذ قولهم: «إن ما عدا المنصوص فهو مخالف للمنصوص، فيلزمهم على ذلك الأصل أن يقولوا ههنا: إن ما عدا «أف» فإنه مباح، وما عدا الدينار والقنطار والأكل ومثقال الخردلة والذرة وخشية الإملاق بخلاف حكم ذلك، فقد ظهر تناقضهم، وهدم مذاهبهم بعضها لبعض»[75].

- وإنه لو كان في النهي عن التأفيف نهي عن الضرب والقتل، لما نهى الله تعالى في الآية ذاتها عن النهر لهما، وأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما[76].

- وإن كلمة أف لا تدل على ضرب ولا على قتل، و «لو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول أف فقط»[77].

لكن الأصوليين لم يلتفتوا لمثل هذه الاعتبارات، بل اعتبروا خلافه المؤسس على هذه الاعتبارات فيه ضرب من المكابرة، لأن المفهوم الموافق:

أولاً: ليس ضرباً من ضروب القياس كما لاحظنا ذلك من قبل، بل هو دلالة مستقلة لا تدخل في صنف المنطوق ولا في صنف المعقول، إذ هو باعتبار تضمن اللفظ لمعناه اللغوي منطوق، وباعتبار أخذ الحكم من ذلك المعنى اللغوي معقول. ثم هو أسلوب معهود عند أهل اللغة حتى قبل ورود الشرع.

وحتى أولئك الذين قالوا بأنه ضرب من القياس لم يغفلوا تلمس الخصائص التي تميزه عن القياس، فذكروا من جملتها: إن معناه الجامع بين المنطوق به والمسكوت عنه،

---

(73) كشف الأسرار 236/2.

(74) قسم ابن حزم القياس إلى ثلاثة أقسام: قسم هو الأشبه والأولي، وقسم هو المثل وقسم هو الأدنى. والقسمان الأولان يشملهما مفهوم الموافقة. انظر تفاصيل ذلك في الأحكام 54/7 وما بعدها.

(75) الأحكام 57/7 .

(76) الأحكام 7/ 57.

معنى لغوي لا شرعي . . . وأنه لا يحتاج إلى كبير تأمل لإدراك علته، بل هي قد بلغت من الوضوح حدا جعلها تدرك من الفقيه وغير الفقيه[78].

وحتى لو كان ضرباً من القياس، فالقياس طريق سليم أخذ به علماء الأمة على مختلف مذاهبهم، بل إن منهم من حصر طريق الاجتهاد فيه فقال: «والاجتهاد القياس»[79].

وثانياً: «إن الأخذ به لا يوقع في التناقض مع الأخذ بالمفهوم المخالف، ولا يهدم مذاهبهم» لأن القول بالمفهوم المخالف لا يستلزم القول به في دلالة النص لما يأتي:

أ ـ يشترط عند القائلين بالمفهوم المخالف ـ للأخذ به ـ أن لا يكون الحكم في المسكوت عنه أولى أو مساوياً للمذكور في الحكم.

ب ـ إن العلة في دلالة النص والمفهومة قطعاً عن طريق اللغة ثابتة في المذكور وغير المذكور، وهي التي اقتضت الحكم المتحد في الواقعتين لاتحاد العلة.

بينما الأمر يختلف في مفهوم المخالفة، لأن نفي الحكم في المسكوت عنه، لانتفاء القيد الثابت في المنطوق، والحكم يدور مع هذا القيد، لأنه شرط للمناط أو العلة.

فالقول بالمفهوم المخالف لا يستلزم القول بدلالة النص، إذ لا تلازم ـ ولا تناقض بين القول بحجية الدلالتين»[80].

وثالثاً: إن قوله لو كان النهي عن التأفيف مغنياً عن الضرب والقتل وما عداها، لأغنى عن ذكر النهي عن النهر للوالدين الوارد في الآية ذاتها، ولما أمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما ـ فيرد عليه بأن الأصوليين لم يقولوا بأن النهي عن التأفيف يغني عن النهي عما عداه مما يشترك معه في الإيذاء كالنهر لهما مثلاً، بل قالوا إن ما عداه يستفاد من الخطاب بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى أو العكس. والتنبيه إجمال، والإجمال قد يغني عن التفصيل، وقد لا يغني، وبخاصة إذا كان الموضوع يتطلب ذلك مثل ما هو الأمر في البر بالوالدين والإحسان إليهما ساعة الكبر، لتسرب الضجر إلى نفوس الأولاد في معاملاتهم لآبائهم من جراء الخلل اللاإرادي الواقع في طبيعة الوالدين من جهة، ولتوقع مثل هذه المعاملة في كل لحظة نتيجة مصاحبة ظروفها للإنسان عبر أجياله المتلاحقة من

(78) انظر الفروق بينه وبين القياس في التلويح مثلاً 136/1.
(79) انظر الرسالة للإمام الشافعي ص 477.
(80) المناهج الأصولية ص 346.

جهة أخرى، وتشوق الوالدين لمثل هذا البر والإحسان وتوقف حياتهما عليه من جهة ثالثة. نتيجة لكل ذلك لم يكتفِ الله سبحانه وتعالى بالإشارة بل ألح في الطلب إيجاباً وسلباً فقال: ﴿إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما، وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾.

رابعاً: إن كلمة أف بالرغم من أنها لم توضع لغة للضرب والقتل وما عداهما، فإنها تشترك معها في الإيذاء الذي هو علة الحكم، وبذلك يكون النص شاملاً لتلك الأفعال بفحواه أي بواسطة المعنى المشترك[81].

ما يتم به الفهم في نظره:

هذا ويجب أن لا يفهم من رد الإمام ابن حزم لطريق مفهوم الموافقة، ومن هذه الردود عليه، أنه يخالف هذه الأحكام التي استنبطت بواسطته أو يقول بضدها، بل أنه يتفق مع علماء الأمة فيما انتهوا إليه، وإن كان مسلكه إليها يخالف مسلكهم، إنه يرى إن ما يتم به فهم هذه الأحكام يتلخص في «أن المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى، نصوص أخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط، فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد...»[82].

ففي آية التأفيف ذكر الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وبالوالدين إحسانا اما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ فاقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما... فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى... والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان لا بالنهي عن قول أُف[83].

كما يفهم أيضاً أن ما عدا القنطار هو في حكم القنطار من قوله تعالى: ﴿فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ولا يحل لكم أن تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله، فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به. تلك

---

(81) المناهج الأصولية ص 346.

(82) الأحكام 61/7 - 62.

(83) الأحكام 57/7 - 58.

حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾[84] .

قال أبو محمد: فبهذه الآية حرم على الزوج أن يأخذ مما أعطى زوجته شيئاً، وسواء قل أو كثر، إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله، أو تطيب نفسها. كما قال تعالى: ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾[85] ولولا هذه الآية ـ وما في معناها من سائر الآيات والأحاديث التي فيها تحريم الأموال جملة وتحريم العود في الهبات ـ لما كان في آية القنطار مانع مما عدا القنطار أصلاً»[86].

وأما الآية التي فيها ذكر الدينار والقنطار في ائتمان أهل الكتاب فقد أخبرنا تعالى أنهم يقولون أو من قال منهم: «ليس علينا في الأميين سبيل»[87] ففي هذه الآية استجازة أهل الكتاب لخون أماننتا، قلت أو كثرت، وقد علمنا بضرورة العقل والمشاهدة ـ وعلم الناس قبل نزول الآية المذكورة ـ ان في أهل الكتاب وفي المسلمين أوفياء، يفون بالقليل والكثير، لأن هذا من صفات الناس[88].

وفائدة الآية في نظره يحصرها فيما يترتب على تلاوتها من الأجر العظيم، وفي التصديق أنها من عند الله عزّ وجلّ، وأيضاً في التنبيه لنا على التفكر في عظيم القدرة في ترتيبه لنا طبائع الناس، فمنهم الوفي الكافر، والخائن الكافر، وأيضاً في ائتمانهم على المال، فإن ذلك مباح لنا إذا قدرنا فيهم الأمانة، وإبطال قول من منع من الوصية إليهم بالمال، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾[89] ومثل قوله تعالى: ﴿ونزلنا من السماء ماءً مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد﴾[90] وقد علمنا ذلك قبل نزول القرآن، ولكنه تنبيه ووعظ وتحريك إلى اكتساب الأجر بالاعتبار، والفكرة في قدرة الله عزّ وجلّ. وذكره تعالى القنطار ههنا كذكره السبعين استغفارة في قوله تعالى: ﴿أن تستغفر لهم سبعين مرة﴾[91] وقد سبق علم الله تعالى أنه سيبين مراده من ذلك أنه تعالى لا يقبل استغفاره أصلاً[92].

(84) سورة البقرة 229.
(85) سورة النساء 4.
(86) الأحكام 59/7.
(87) سورة آل عمران 75.
(88) الأحكام 60/7.
(89) سورة الغاشية 17.
(90) سورة قّ 9.
(91) سورة التوبة 80.
(92) الأحكام 60/7 - 61.

ـ هكذا ينظر الأصوليون انطلاقاً من المفهوم الموافق لاستثمار الخطاب الشرعي فيحصل «التوسع في تطبيق حكم النص في محال تحقق علته، إذ يرتقي المتفهم للنص وعلته البينة من عبارة النص ليعمم الحكم تحقيقاً لمراد الشارع في أوسع مدى. أو بعبارة أخرى يرتقي من المنطق اللغوي إلى المنطق التشريعي، وبذلك كانت العلة المفهومة لغة في دلالة النص (أي المفهوم) قوة منطقية للنص التشريعي نفسه، يجب استنفادها في الاجتهاد التشريعي، أو التطبيق القضائي، حتى في الحدود والكفارات، وفي المواد الجزائية (القانون الجنائي) لأنها تمثل روح النص وحكمة تشريعه، والتي ما جاء النص إلا بصورة واحدة من صور حماية تلك الحكمة التي تمثل معنى العدل، كما تمثل المصلحة الحقيقية التي اتجهت إرادة الشارع إلى رعايتها وتحقيقها من وراء تشريع الحكم قطعاً»[93].

المبحث الثاني: مفهوم المخالفة(*)

لا يقف الأصوليون في استثمار الخطاب من زاوية المعاني اللغوية عندما يؤخذ من العلة ذاتها التي تتضمنها الكلمات. بل يتجاوزون ذلك إلى ما يشعر بالعلة من أوصاف وشروط وغايات. . . «فإن الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه»[94] لأنها داخلة فيما يطلق عليه صفة، إذ الصفة ليس المراد منها النعت وحده، بل المراد منها الصفة المعنوية على ما حققه علماء البيان[95] وهي «تشمل كل ما أشعر بمعنى يتصف به أفراد العام، سواء كان الوصف نعتاً أو عطفاً بيان أو حالاً، وسواء كان ذلك مفرداً أو جملة أو شبهها، وهو الظرف والجار والمجرور»[96].

---

(93) المناهج الأصولية 382.

(*) يتعرض الدكتور فتحي الدريني في كتابه المناهج الأصولية ص 403 إلى العناصر التي يتركب منها مفهوم المخالفة فيذكر:

1 ـ واقعة منصوص عليها.

2 ـ حكم هذه الواقعة الوارد في النص نفسه (منطوق).

3 ـ قيد وارد في النص من وصف أو شرط أو غاية أو عدد مرتبط به الحكم المنطوق.

4 ـ الواقعة نفسها غير مقيدة بذلك القيد ولا منطوق بها.

5 ـ حكمها غير المنطوق به: المناقض للحكم المنطوق لانتفاء القيد»

(94) شرح تنقيح الفصول ص 56.

(95) إرشاد الفحول ص 153.

(96) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص 258.

والفرق بين العلة والصفة أن مفهوم العلة في نحو ما أسكر فهو حرام، ومفهوم الصفة في نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «في سائمة الغنم الزكاة»(97) «أن العلة في الثاني الغنى، والسوم مكمل له، وفي الأول العلة عين المذكور»(98)، أو بتعبير آخر للإمام القرافي نفسه، «أن الصفة قد تكون متممة للعلة لا علة، فهي أعم من العلة، فإن الزكاة لم تجب في السائمة لكونها تسوم، وإلا لوجبت الزكاة في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك، وهي مع السوم أتم منها مع العلف»(99).

ولما كانت الصفة مشعرة بالعلة وكانت أعم من العلة، كانت هي بدورها تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، قال الإمام القرافي: إن «مفهوم الصفة وغيرها فيه رائحة التعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهما يشعران بالتعليل، ويلزم من عدم العلة عدم المعلول فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه، وذلك هو المفهوم»(100). وبيان ذلك:

أن الأصوليين لم يكتفوا بما يؤخذ من الخطاب - في زاوية المعنى اللغوي - من المعنى ذاته، بل خطوا خطوة أخرى تنطلق هذه المرة من هذه القيود المبثوثة في الخطاب الشرعي، باعتبارها تشعر بالعلة كالصفة والشرط والغاية والعدد ونحوها، إذ رأوا أن مثل هذه القيود، لا بدّ وأن تكون مقصودة من طرف الشارع، ولا بدّ أن تستهدف تحقيق غرض معين، ومحال أن يكون المتكلم أو الشارع قد أتى بها اعتباطاً من غير أدنى قصد، ولا يترتب عليها أي غرض، إذ الأسلوب العربي الصحيح يرفض مثل هذا الاتفاق العفوي، بين القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة والعقل الجماعي.

وقد كشف الإمام الشافعي عن أبعاد القيود بهذا النص فقال: «إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على رفاق من غير انتحاء قصد التخصيص، وإجراء الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس، فكيف يظن بسيد الخليقة ﷺ؟.

فإذا تبين أنه إذا خصص، فقد قصد إلى التخصيص، فينبني على ذلك أن قصد الرسول عليه السلام في بيان الشرع يجب أن يكون محمولاً على غرض صحيح. إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ. فإذا ثبت القصد، واستدعاؤه غرضاً، فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع، وإذا كان

(97) الحديث رواه البخاري بمعناه كتاب الزكاة 123/2.

(98) شرح تنقيح الفصول ص 53.

(99) المصدر نفسه 56.

(100) شرح تنقيح الفصول ص 270 - 271.

كذلك، وقد انحسمت جميع الاحتمالات في إفادة التخصيص، انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن الغاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها، والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل أن الرجل إذا قال: السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء، عد ذلك من ركيك الكلام وهجره، وقيل لقائله: لا معنى لذكر السودان وتخصيصهم، مع العلم بأن من عداهم في معناهم»[101].

وأبعاد القيود التي يمكن أن تؤخذ من هذا النص هي:

البعد الأول: ان هناك قيوداً واردة في الخطاب، وثانياً أن القيد في الكلام لا بدّ وأن يكون مقصوداً، وثالثاً وأنه إذا كان مقصوداً لا بدّ أن يكون مستهدفاً لغرض ما، ولن يكون إلا شرعياً، ورابعاً إن الأغراض كثيرة، وخامساً إن إثبات نقيض الحكم للعري عن القيد لا يقال به، إلا إذا انتفت كافة الأغراض الأخرى.

ـ أما بالنسبة للبعد الأول فإننا نجد الأصوليين من خلال استقرائهم لمفهوم المخالفة قد قسموه باعتبار القيود إلى أقسام أنهاها الإمام الآمدي إلى عشرة، وركز غيره على ما دون العشرة، كمفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، واللقب، والحصر.

البعد الثاني: يرى فيه الإمام الشافعي، أن هذه القيود إذا ما وردت في الخطاب لا بدّ وأن تكون مقصودة من قبل المتكلم أو الشارع، إذ لا يتصور بتاتاً أن يأتي الخطاب مشتملاً على اسم عام مثلاً مقيد بصفة خاصة كما في قوله ﷺ «في الغنم السائمة زكاة»[102] من غير أن تكون تلك الصفة الخاصة مقصودة بالذكر، ولا يتصور أيضاً أن يكون قيد الغاية في قوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾[103] غير مقصود في الخطاب، وكذلك هو الأمر في قيد الشرط في قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾[104]، لا يتصور بتاتاً أن يكون كل ذلك قد ذكر في الخطاب اتفاقاً من غير انتحاء التخصيص، لأن «إجراء الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس، فكيف يظن ذلك بسيد الخليقة»؟.

كيف يكون ذلك، و «نحن نعلم من مذهب العرب قاطبة أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به، فإذا قال القائل من أكرمني أكرمته، فقد أشعر باختصاص إكرامه بمن

(101) نقلاً عن البرهان في أصول الفقه 462/1.

(102) الحديث انظر نيل الأوطار 104/4 و 107.

(103) سورة البقرة 230.

(104) سورة الطلاق 6 .

يكرمه ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه، ويكرم غيره أيضاً، فقد نأى وبعد، فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولسنها وحوارها»[105].

وأما البعد الثالث: فهو مترتب على ما قبله، وهو أن مثل هذه القيود إذا ثبت أنها لا بدّ وأن تكون مقصودة في الخطاب من قبل الشارع، فإنها لا بدّ وأن تكون بداهة مستهدفة تحقيق غرض ما، وهذا الغرض بطبيعة الحال لن يكون آيلاً إلا إلى مقصد شرعي، وإلا كان الإتيان بهذه القيود عبثاً، يقول: «فإذا تبين أنه إذا خصص، فقد قصد إلى التخصيص، فينبني على ذلك أن قصد الرسول عليه الصلاة والسلام في بيان الشرع يجب أن يكون محمولاً على غرض صحيح، إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لا يليق بمنصب رسول الله ﷺ».

والبعد الرابع: يتجلى في أن المتتبع لأغراض القيود الواردة في الخطاب الشرعي يجدها كثيرة[106] إذ قد يكون الغرض من القيد التنفير من تصرف قائم في المجتمع رغم ما يترتب عليه من أضرار اجتماعية واقتصادية، كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾[107] إذ الغرض المستهدف من القيد ليس هو جواز أكل الربا إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة، حتى نقول بالمفهوم المخالف، وإنما هو التنفير من هذه المعاملة الربوية، سواء كانت أضعافاً مضاعفة أم لم تكن كذلك، إذ المعاملة الربوية في حد ذاتها مقيتة محرمة، بقطع النظر عن قليلها أو كثيرها.

ـ وقد يكون الغرض من القيد مجرد التعظيم كما في قوله تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله إثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم، فلا تظلموا فيهن أنفسكم﴾[108] فإن تخصيص هذه الأشهر بقوله تعالى: «فيهن» لا يدل بالمفهوم المخالف على أن الظلم في غيرها مباح تحل مزاولته، لأن الظلم في ذاته محرم في أي زمن كان، والقيد إنما جيء به للتنويه بمكانة هذه الأشهر العظمى، حتى يكف المخاطب عن التظالم فيها، وتكون بمثابة تهيئة له ليكف عن التظالم في غيرها.

(105) البرهان في أصول الفقه 465/1.
(106) انظر المعتمد في أصول الفقه 161/1 وما بعدها.
(107) سورة آل عمران 130.
(108) سورة التوبة 36.

ـ وقد يكون بقصد الامتنان وبيان فضل الله تعالى على خلقه كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً﴾[109] فوصف اللحم بالطراوة وتقييده بها لا يدل بالمفهوم المخالف على أن السمك غير الطري ممنوع أكله، إذ القيد إنما جيء به لإظهار فضل الله على عباده بهذه النعمة.

ـ وقد يكون الغرض من القيد المبالغة والتكثير كما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[110]، فالقيد لا يدل بالمفهوم المخالف على أن الاستغفار فوق السبعين ترجى منه المغفرة، وإنما ذكر مبالغة في اليأس وقطع الطمع في الغفران.

ـ وقد يكون خرج مخرج الغالب كما في قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾[111] فإن كون الربائب في الحجور لا مفهوم له حتى يقال بأن الربيبة إذا لم تكن قد نشأت في الحجر يجوز التزوج بها.

فالغرض من القيد ليس هو إثبات نقيض الحكم المنطوق به في النص، وإنما هو تصوير ما هو واقع بين الناس، ومثله قوله تعالى: ﴿فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾[112]. فإن إباحة الخلع عند الخوف من عدم إقامة حدود الله لا مفهوم له أيضاً حتى يقال بأن الخلع في حالة عدم الخوف غير جائز، أو بتعبير آخر ليس الغرض من الشرط تقييد حكم الخلع بل القصد منه بيان ما عليه الناس وتصوير واقعهم الذي يتمثل في أن «الزوجين لا يتخالعان ولا يتقامطان على الحب والمقة والتصافي. وإنما تسمح المرأة ببذل المال المحبوب، ويستبدل الزوج عنها مالاً إذا أظهرا تقالياً وشقاقاً، فكان جريان التخصيص على حكم العرف»[113]. والأمر كذلك في قول الرسول ﷺ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل...»[114] فإنه لو قيل بالمفهوم المخالف لكان الحديث يقتضي أن النكاح بلفظها إذا أذن لها وليها يكون صحيحاً. مع أن الثابت عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد: «إن البالغة العاقلة ليس لها أن تنفرد بأمر زواجها، بل لوليها سلطان معها، فهما شريكان في زواجها، لا ينفرد

(109) سورة النحل 14 .
(110) سورة التوبة 80.
(111) سورة النساء 22.
(112) سورة البقرة 228.
(113) البرهان في أصول الفقه 476/1.
(114) الحديث أخرجه الترمذي، السنن 408/3 قال حديث حسن.

دونها بالزواج، ولا تنفرد به، بل يشتركان، ويتولى الصيغة، لأنهم يرون أن النساء لا يتولين إنشاء العقد، ولا ينعقد بعبارتهن قط، وإن كان لا بدّ من رضاهن»[115] ومن ثم حملوا الحديث على ما جرى به العرف، قال الإمام الشافعي: «إنما تزوج المرأة نفسها إذا كانت متبرجة كاشفة جلباب الحياء عن وجهها، مؤثرة لنفسها الخروج عن دأب الخفرات، فإذ ذاك تستبد بنفسها، وإن بقي فيها ملتفت إلى الأولياء، فإنها تفوض أمرها إليهم، فإن عضلوها حملت خاطبها على رفع الأمر إلى القاضي، فجرى التخصيص على حكم العرف أيضاً، ونظائر ذلك كثيرة في الكتاب والسنّة»[116].

ـ وقد يكون القيد جيء به لوروده في سؤال، مثل أن يسأل سائل؛ هل في الغنم السائمة زكاة؟ فيجيب المشرع: في الغنم السائمة زكاة.

ـ وقد يكون جيء به للمدح أو الذم أو التوكيد أو غير ذلك من الأغراض التي ترشد إليها القرائن المقالية أو الحالية.

ولما كانت هذه الأغراض كثيرة، ضبط الأصوليون هذا الجانب من مفهوم المخالفة بهذا الشرط فقالوا: يعمل بمفهوم المخالفة إذا لم يكن للقيد فائدة أخرى غير مخالفة حكم المسكوت عنه للمنطوق به.

هذا وكما يترك العمل بالمفهوم المخالف إذا ما دلت قرينة على غرض غير غرض ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، يترك كذلك إذا ما عارضه دليل أقوى منه في الدلالة على الحكم كأن يكون منطوقاً بحكمه في نص آخر، مثل قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى. الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى «فدلالة النص بمفهومه المخالف على عدم وجوب القصاص عند انتفاء التساوي بين القتيل والقاتل غير معمول به لوجود نص آخر دال بمنطوقه على وجوب القصاص لمطلق القتل العمد العدوان وهو قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [117] وقوله: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾[118].

أو عارضه نص آخر دل بطريق المفهوم الموافق كما في قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾ فالنص إذا كان

(115) الأحوال الشخصية للشيخ محمد أبي زهرة ص 146.
(116) البرهان في أصول الفقه 477/1.
(117) سورة المائدة 45.
(118) سورة الإسراء 33.

يدل بمفهومه المخالف على أن غير الأكل جائز حتى ولو أفضى إلى إتلاف ذلك المال كالإحراق مثلاً أو التبديد فإنه يدل أيضاً بالمفهوم الموافق على أن الإحراق والإسراف في النفقة وغيرهما مثلهما مثل الأكل في التحريم لاشتراكهما في علة واحدة هي إتلاف مال اليتيم.

وبطبيعة الحال فإن المفهوم الموافق لما كان الغالب فيه أنه «يقع نصاً غير قابل للتأويل»(119) وكان «الغالب على مفهوم المخالفة الظهور والانحطاط عن رتبة النصوص»(120) قدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة.

وهكذا يضع الأصوليون شرطاً آخر لضبط هذا المنهج الاستثماري للخطاب وهو: أن لا يعارض مفهوم المخالفة دليل خاص أقوى منه دلالة.

والبعد الأخير: يتمثل في أنه إذا انتفت كافة هذه الأغراض وغيرها، بمعنى أن الخطاب إذا لم يكن مشتملاً على قرينة مقالية أو حالية ترشد إلى غرض جيء بالقيد من أجله. «وانحسمت جميع الاحتمالات في إفادة التخصيص، انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها»(121) وذلك لتبادره إلى الأذهان الصافية وتشخيصه للمراد من الاستعمال.

وهكذا يتبين أن مفهوم المخالفة مثله مثل اللفظ العام سواء بسواء، في دلالته الظنية، وفي قبوله للتخصيص، ولذلك نزلوه منزلته. يقول إمام الحرمين «والغالب على مفهوم المخالفة الظهور والانحطاط عن رتبة النصوص. فما يقع ظاهراً من تقاسيم المفهوم. فالقول الضابط فيه: أنه نازل منزلة اللفظ الموضوع للعموم وضعاً ظاهراً، فيجوز ترك المفهوم بما يسوغ به تخصيص العموم»(122).

إذ كما يجوز ترك العموم لأدلة الخصوص يجوز ترك مفهوم المخالفة لأدلة تنهض «لأن ترك جميع المفهوم بدليل يقوم، بمثابة تخصيص العموم، وليس كرفع جميع مقتضى اللفظ»(123) ذلك «أن المفهوم ليس مستقلاً بنفسه، وليس جزءاً من الخطاب بذاته، ولكنه من مقتضيات اللفظ، فإن اقتضى ظهور أمر تركه، فاللفظ بمقتضياته باقٍ، وفي تقدير رفع

(119) البرهان في أصول الفقه 473/1.
(120) البرهان في أصول الفقه 473/1.
(121) البرهان في أصول الفقه 462/1.
(122) المصدر نفسه 473/1.
(123) المصدر نفسه.

جميع متعلقات المنطوق به تعطيل اللفظ والمعنى، فكان المفهوم كبعض مسميات العام».

ثم يقول: «وإيضاح ذلك: أنا ألفينا اللفظ الموضوع للعموم يستعمل تارة للاستغراق وتارة لبعض المسميات، فلما استمر الأمران لم يكن في التخصيص خروج عن مقتضى اللسان، وإن كان الظاهر الجريان على العموم. وكذلك نرى العرب تخصص الشيء بصفة وهي تبغي نفي المخبر عنه عند انتفاء الصفة، وقد لا تريد ذلك فليس قصد نفي ما عدا المخصص أمراً مقطوعاً به، فكان ترك المفهوم ورفع أصل التخصيص من السائغ الذي لا يستنكر مثله»(124).

والخلاصة أن كل قيد ذكر في الخطاب لا بدّ وأن يكون مقصوداً، ولا بدّ وأن يكون له غرض شرعي مستهدف. وإن الغرض إذا لم يعين بدليل، اقتضى ذلك التخصيص «نفي الحكم فيما عداه، ولو لم يكن كذلك لكان تخصيصه من غير قصد، أو قصده من غير غرض، أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع، وكل ذلك محظور لا سبيل إلى التزامه»(125) وبذلك يكون مفهوم المخالفة طريقاً من طرق استثمار الخطاب «يفضي إلى تكثير الفائدة، فإن إثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من إثبات المذكور وحده»(126).

ـ هكذا أعطى جمهور الأصوليين للخطاب المخصص بقيد من القيود بعدين: بعداً إيجابياً وبعداً سلبياً، بعداً يمليه القيد المذكور، وبعداً يمليه غياب القيد، فقالوا في الكلام الموصوف بصفة، مثل قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت إيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾(127) أنه دال بمنطوقه على إباحة الزواج من الإماء المؤمنات من جهة، ودال بالمفهوم المخالف على حرمة الزواج منهن إذا لم يكن مسلمات من جهة أخرى «بهذا النظر أخذ الشافعي وبعض الفقهاء، إذ يرون أن الأمة لا يجوز الزواج منها إلا إذا كانت مسلمة»(128).

ـ وقالوا في النص المفيد لحكم معلق على شرط مثل قوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾(129) انه دال بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً لوجود القيد وهو الحمل من جهة، ودال على عدم وجوب النفقة عند

(124) المصدر نفسه 474/1.

(125) البرهان في أصول الفقه 464/1.

(126) شرح المنتهى للقاضي عضد الملة 178/2.

(127) سورة النساء 25.

(128) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 153.

(129) سورة الطلاق 6.

انتفاء القيد من جهة أخرى قال ابن العربي: «وتحقيقه أن الله سبحانه لما ذكر السكنى أطلقها لكل مطلقة، فلما ذكر النفقة قيدها بالحمل. فدل على أن المطلقة البائن لا نفقة لها»(130).

ـ وقالوا في النص المقيد بغاية مثل قوله تعالى: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾(131) إنه دال بمنطوقه على إباحة الأكل والشرب في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر من جهة. ودال بمفهومه المخالف على حرمة الأكل والشرب بعد طلوع الفجر، أي بعد الغاية التي هي القيد من جهة أخرى. وأنه دال بمنطوقه أيضاً على وجوب الصيام من طلوع الفجر إلى غروب الشمس من جهة، وبمفهومه المخالف على عدم وجوب الصيام بعد غروب الشمس من جهة أخرى، لأن النص، كما يقول أبو الحسين البصري: «يجري مجرى أن يقول: صوموا صوماً غايته ونهايته وآخره وطرفه الليل، لأن «إلى» موضوع للغاية والحد. ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصوم بعد مجيء الليل، لأنه لو وجب أن يصوم بعد ذلك، خرج الليل من أن يكون آخراً للصوم، ودخل في أن يكون وسطاً للصوم»(132).

ـ وقالوا في النص المقيد بعدد مخصوص مثل قوله تعالى: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾(133) إنه دال بمنطوقه على وجوب جلد الزانين والزانيات مائة جلدة من جهة، وبالمفهوم المخاطب على عدم جواز الزيادة أو النقصان عن العدد المذكور من جهة أخرى.

ـ وقالوا في مفهوم اللقب إذا لم يكن لفظاً جامداً، بأن كان لفظاً يومىء إلى وصف كما في قوله ﷺ «في السائمة زكاة» أو قوله ﷺ: «لي الواجد ظلم يحل عقوبته»(134) إنهما دالان بمنطوقهما على وجوب الزكاة في النعم السائمة، وعلى أن مماطلة القادر على أداء الدين ظلم يبيح عقوبته من جهة. ودالان بالمفهوم المخالف على أن النعم المعلوفة لا تجب فيها زكاة، وان مماطلة العاجز عن أداء الدين ليست بظلم من جهة أخرى.

قال بعض الحنابلة: «يؤخذ بمفهوم المخالفة في المنبىء عن الصفة، لأن ذلك

(130) نقلاً عن الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 166/18.

(131) سورة البقرة 187.

(132) المعتمد في أصول الفقه 156/1.

(133) سورة النور 2.

(134) الحديث رواه البخاري في صحيحه. كتاب الحوالات بلفظ: «مطل الغني ظلم» 55/3. كذلك الإمام مسلم.

لا يبتعد عن مفهوم الوصف»[135].

أما إذا كان اللقب جامداً مثل قوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾[136] أو قول الرسول ﷺ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة...»[137] فإنه «لا يؤخذ منه حكم بمفهوم المخالفة باتفاق الفقهاء، لأنه لا يوجد قيد يثبت الحكم في وجوده وينتفي بنفيه، إذ اللقب الجامد يكون موضوع الحكم»[138].

حجية مفهوم المخالفة:

قبل تبيان وجهة نظر الأصوليين في مفهوم المخالفة نذكر أولاً:

أن موطن النزاع بين القائلين به والرافضين له يتحدد عندما لا تظهر للقيد فائدة غير العمل بالمفهوم، أما لو ظهر له فائدة، كأن يكون القيد لمطلق التوكيد، كقولهم: أمس الدابر لا يعود أو لتوكيد العموم كقوله تعالى: ﴿والمحصنات من النساء﴾[139] أو للمدح أو الذم كقولنا: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» أو لإفـادة الكثرة كقوله تعالى: ﴿إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾[140] أو غير ذلك من الفوائد ـ فإن إثبات نقيض المنطوق به للمسكوت عنه يسقط باتفاق[141].

أو بتعبير آخر[142]؛: إن موطن النزاع يتحدد بدقة فيما لو قال الرجل لزوجته مثلاً: أنت طالق إن دخلت الدار، فإن ما يمكن أن يستفاد من هذا التعبير هو: أولاً ـ ارتباط الطلاق بالدخول. وثانياً ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول. وثالثاً دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول. ورابعاً، دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول.

وإذا كان جميع العلماء متفقين على الأمور الثلاثة الأولى، فإنهم قد اختلفوا في دليل الحكم في الأمر الرابع. فالذي يراه الرافضون للمفهوم أن عدم الطلاق ليس مستفاداً من لفظ التعليق بل من استصحاب العصمة السابقة، والذي يراه القائلون بالمفهوم أن عدم

(135) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 153.

(136) سورة الفتح 29.

(137) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 320/5 والإمام مسلم 1211/3.

(138) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 153.

(139) سورة النساء 24.

(140) سورة التوبة 80.

(141) أنظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص 286.

(142) انظر شرح تنقيح الفصول ص 270.

الطلاق مستفاد من أمرين: الاستصحاب، ودلالة لفظ التعليق «وهذا معنى قولنا إن المفهوم حجة، وليس معناه أن عدم المشروط لا يتحقق عند عدم الشرط، بل ذلك مجمع عليه»(143).

بعد هذا التوضيح نقول: إن أهم ما يعتمده الحنفية وغيرهم(144) الذاهبون إلى أن المفهوم المخالف ليس طريقاً من طرق استثمار الخطاب، وأن من سلكه سلك طريقاً فاسداً، يمكن تلخيصه في أن كثرة الاحتمالات المترتبة عن ذكر القيد لا تسمح بترجيح نفي حكم المسكوت بالنسبة لباقي الاحتمالات، لأنه إذا كان يجوز أن تشترك الصورتان في الحكم وتذكران معاً (السائمة والمعلوفة) فإنه يجوز كذلك أن تشتركا في الحكم وتختص إحداهما بالذكر لأمور منها(145):

إنه قد تكون الصورة الأخرى قد تقدم ذكرها. أو يكون صاحب السائمة مثلاً هو الحاضر دون المعلوفة. ومن ثم خصص بالذكر، أو يكون المتكلم سكت عن الصورة الأخرى اعتماداً على إدراك المخاطب، كسكوت النبي عليه الصلاة والسلام عما عدا الأشياء الستة في الربويات، أو يكون مقصود المتكلم من ذلك أن يفرد كل واحدة منها بنص خاص ليكون ذلك أبعد عن احتمال التخصيص، وقد يكون سلب الحكم عن المسكوت عنه هو المراد، وقد يكون. . .

فهذه الاحتمالات الكثيرة التي قد يكون من بينها سلب الحكم عن المسكوت عنه، لا تسمح بترجيحه من بين سائرها، وإلا كان ترجيحاً بدون مرجح.

بالإضافة إلى ذلك فإن طرق دلالة اللفظ عندهم على الحكم محصورة في الدال بالعبارة والدال بالإشارة، والدال بدلالة النص، والدال بالاقتضاء، ونفي حكم المنطوق به عن المسكوت عنه ليس واحداً منها، فلا يكون إذن مدلولاً للفظ.

على أن الذي يجب لفت النظر إليه هو أن المتأخرين من الحنفية قد حصروا عدم القول بمفهوم المخالفة في الخطاب الشرعي. وما عداه من خطابات الناس في عقودهم وشروطهم وأحاديثهم العامة، وكذلك مصنفات الفقهاء. فهم قا ئلون به فيها. لأن العادة قد جرت أن الناس لا يقيدون كلامهم بقيد إلا لفائدة. والفقيه عندما يقول مثلاً: تجب الجمعة على كل ذكر، حر، بالغ، عاقل، مقيم، لا يرمي من وراء تعداد هذه القيود إلا

(143) المصدر نفسه ص 270.

(144) أنظر شرح تنقيح الفصول ص 270.

(145) أنظر شرح تنقيح الفصول 271 وكذلك المعتمد في أصول الفقه 162/1.

ضبط مواصفات من تجب عليه الجمعة، وفي الوقت نفسه نفي الوجوب عن مقابلات تلك القيود من امرأة، وعبد، وصبي، ومسافر، قال شمس الأئمة الكردري «تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطاب الشرع، فأما في متفاهم الناس وعرفهم، وفي المعاملات والعقليات فيدل»[146].

- أما القائلون بحجية مفهوم المخالفة وهم الإمام مالك وجماعة من أصحابه وكذلك الإمام الشافعي وأصحابه والإمام الأشعري[147] فإن أهم ما يعتمدونه من حجج تتمثل في أن «المفهومات - ما عدا مفهوم اللقب - نحو مفهوم الصفة وغيرها، فيه رائحة التعليل، فإن الصفة والشرط ونحوهما يشعـران بالتعليل، ويلزم من عدم العلة، عدم المعلول، فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه وذلك هو المفهوم»[148].

ما يضاف إليه حكم المسكوت عنه:

هذا ولا يلزم من عدم القول بحجية مفهوم المخالفة أو القول به، الاختلاف في أحكام المسكوت عنه، إذ من الثابت أن أغلب أحكام الأمثلة التي تساق في هذا الباب يقع التوافق فيها بين القائلين بالمفهوم والرافضين له.

نعم يقع الخلاف بينهما فيما يضاف إليه حكم المسكوت عنه، فالحنفية وجمهور المعتزلة والقاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين[149] يضيفون مفهوم الصفة والشرط إلى العدم الأصلي بحكم الاستصحاب، وإبقاء ما كان على ما كان، كما يضيفون حكم ما بعد الغاية وما وراء العدد إلى ما قرره الشرع من العمومات وغيرها مثل قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ في نكاح المطلقة ثلاثاً بعد نكاح الزوج الثاني، وعموم المنع من الأذى الدال على حرمة الضرب بعد الثمانين في القذف[150].

وسبب التفرقة عند الرافضين بين ما يضاف إليه الحكم في مفهوم الصفة والشرط، وبين ما يضاف إليه في مفهوم العدد والغاية، أن النصوص بحكم الاستقراء وجدت شاملة لكل مفاهيم العدد والغاية بخلافها في مفهومي الصفة والشرط، ولذلك أضيف الحكم فيهما إلى الاستصحاب.

---

(146) تيسير التحرير 101/1.
(147) شرح تنقيح الفصول ص 270.
(148) شرح تنقيح الفصول ص 270 وكذلك ص 56.
(149) شرح تنقيح الفصول ص 270.
(150) انظر تيسير التحرير 101/1.

بينما غير الحنفية يضيفون الحكم إلى اللفظ لأنهم يرون أن «دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام، وأنها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ»[151] بمعنى «أن اللفظ إذا أفاد مسماه، واستلزم مسماه لازمه في الذهن. كان حضور ذلك اللازم في الذهن، والشعور به منسوباً لذلك اللفظ فقيل اللفظ دل عليه بالالتزام»[152].

ويبين أبو الحسين البصري موطن الخلاف بين المذهبين رغم التوافق بينهما في إثبات حكم نقيض المنطوق به للمسكوت عنه فيقول:

«فإن قيل: فإذا عرفتم بطلان هذه الأقسام كلها، ولم تجدوا دليلاً يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة فنفيتم الزكاة، فقد صرتم إلى مذهبنا.

قيل: ليس الأمر كذلك، لأنكم أنتم تنفون الزكاة عن المعلوفة لأجل تعليقها على السائمة ونحن ننفيها عن المعلوفة لأنه حكم العقل ـ أي الاستصحاب ـ ولم ينقلنا عنه دليل شرعي وبين الأمرين فرقان:

يبين ذلك أن استدلالنا نحن لا يقف على تعليق الزكاة على السوم، بل سواء علقت عليه أو لم تعلق، واستدلالكم يقف على تعليق الزكاة على السوم.

ونحن إنما نطلب: هل في الشرع ما يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة أم لا؟ لنعلم هل في الشرع ما يمنع من حكم العقل وإطلاقه أم لا؟ وأنتم تطلبون هل في الشرع ما يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة؟ لتنظروا: هل في الشرع ما يمنع من دلالة تعلق الحكم على الصفة على نفيه عما عداها أم لا؟.

ويبين الفرق بيننا أنه لو كان المعلق بالصفة هو حكم العقل بأن يقول النبي ﷺ: «لا تذبحوا السائمة» لحرمنا ذبح المعلوفة بقاءً على حكم الأصل، إذا لم ينقلنا على ذلك دليل شرعي، وأنتم تبيحون ذبح المعلوفة لأجل حظر ذبح السائمة. فقد بان الفرق بين الطرفين»[153].

(151) يفرق الإمام القرافي بين دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ فيذكر أن «دلالة اللفظ، فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو لازمه. ولها ثلاثة أنواع دلالة المطابقة ودلالة التضمن ودلالة الالتزام. أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ، إما في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجازوالفرق بينهما أن هذه صفة المتكلم، وألفاظ «قائمة باللسان وقصبة الرئة، وتلك صفة للسامع وعلم أو ظن قائم بالقلب، ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرضان لتلك، وأنواع تلك ثلاثة لا تعرض لهذه «انظر شرح تنقيح الفصول» من ص 53 إلى 56.

(152) شرح تنقيح الفصول ص 25.

(153) المعتمد في أصول الفقه 164/1.

الفصل الثالث

ما يستثمر من الخطاب

تمهيد:

بعد أن يستنفد الأصوليون من الخطاب الشرعي ما يدل عليه جانبه اللغوي، أعني ما تدل عليه الألفاظ عبارة وإشارة واقتضاء أو منطوقاً صريحاً وغير صريح. وما تدل عليه الألفاظ بمعانيها اللغوية: مفهوماً موافقاً أو مخالفاً.

ينتقلون إلى جانب آخر هو مضمونه الشرعي[1] باعتبار أن الخطاب جاء متضمناً لرسالة سماوية بعث الرسول عليه السلام من أجل الدعوة إليها. وهي وإن كانت تشمل إصلاح المجتمع إصلاحاً شاملاً لجميع جوانبه: العقائدي والأخلاقي، والجانب العملي، فإن ما يهتم به الأصولي منها، هو جانب الأحكام العملية، أعني الأحكام التكليفية الخمسة، والأحكام الوضعية التي هي الأسباب والشروط والموانع، إذ مهمة الأصولي تتلخص في «معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة»[2].

لكن لما كانت «أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص»[3]، مصرحاً بها في الخطاب أو منبهاً عليها، وكانت هذه المصالح الكلية منها والجزئية، دالة على أحكام لم يتناولها الخطاب، باعتبار أن «دلالة الألفاظ على الشيء، إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف، ولا يحكم بالإحالة على العرف إلا إذا امتنع إحالته على اللغة والتعليل، لأن التنبيه بطريق التعليل من اللغة. كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[4]، وباعتبار أن ليس هناك من فرق بين العلة

(1) أنظر مضمون الخطاب في الباب الأول من هذا البحث.

(2) المستصفى 5/1.

(3) الموافقات 386/2.

(4) شفاء الغليل للإمام الغزالي ص 56.

والدلالة في الإرشاد إلى الحكم وإيجابه، ، إذ «كل علة يجوز أن تسمى دلالة، لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر، ولا تسمى كل دلالة علة، لأن الدلالة قد يعبر بها عن الامارة التي توجب فلا تؤثر، فالغيم الركم دليل على المطر وعلته أيضاً، لأنه يؤثر فيه، والكوكب دليل على القبلة وليس علة فيها، فما للدلالة حظ في الإيجاب»[5] أي التأثير.

أقول لما كانت هذه المصالح والعلل دالة على الأحكام وكانت المصالح والعلل متعلقة بها تعلق الأحكام بالعلل، إذ «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام»[6]، بحث الأصوليون فيها من كافة الجوانب أعني في الأحكام التي تدرك منها عللها، والأحكام التعبدية التي ليس بمستطاع إدراك عللها، وفي ماهية العلة وحقيقتها، وفي المسالك الموصلة إليها، باعتبارها معنى نصبه الشارع علامة على الحكم، فكان «لا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها امارة على الحكم»[7]، كما بحثوا في أنواع الاجتهاد فيها من استنباط وتنقيح وتحقيق وفي الفروع والوقائع التي يمكن أن تشملها دلالة العلة لتحققها فيها، والتي لا يمكن أن تشملها لعدم تحققها فيها، وكل ذلك هو ما اصطلحوا على تسميته بالقياس الذي هو «في حقيقة معناه ليس إلا إعمالاً للنصوص بأوسع مدى الاستعمال، فليس تزيداً عليها ولكنه تفسير لها»[8]أو بتعبير آخر للشيخ نفسه أن «الجمهور يوسعون معنى الدلالة فيقولون: إن الدلالة على الأحكام بألفاظها، وبالدلائل العامة التي تبينها مقاصد الشريعة في جملة نصوصها وعامة أحوالها، فإذا قال الشارع مثلاً ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾[9] كان ذلك نصاً على الخمر بالعبارة، وفيه دلائل تشير إلى أن كل ما فيه ضرر غالب يكون حراماً، فحرمت الخمر لما فيه من ضرر غالب، إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾[10] فكل ما يتحقق فيه هذا المعنى يكون حراماً بهذا النص العام، وبذلك يتبين أن ما يقوم به القياس يعتمد على النص، وهو في حقيقته إعمال للنص كما بينا، وإذا كان القياس إعمالاً للنص فيكون من باب بيان الشريعة»[11].

---

(5) شفاء الغليل ص 20 - 21.

(6) مقاصد الشريعة ومكارمها للأستاذ علال الفاسي ص 43.

(7) المستصفى 72/2.

(8) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 224.

(9) سورة المائدة 90.

(10) سورة البقرة 219.

(11) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 226.

ونحن في هذا الفصل سنبحث في المصالح الجزئية أو العلل مرجئين البحث في المصالح الكلية إلى ما بعد هذا الفصل.

وقد ارتأينا أن نقسم هذا الفصل إلى مباحث خمسة:

مبحث: في الأصول التي تستثمر من الخطاب والأصول التي لا تستثمر منه بطريق القياس.

ومبحث: في مفهوم العلة وحقيقتها.
ومبحث: في مسالك العلة وأدلتها.
ومبحث: فيما يترتب على العلة بعد تحققها.
ومبحث: في موقف الأصوليين من هذه الطريق.

المبحث الأول:

في الأصول التي تستثمر من الخطاب والأصول التي لا تستثمر منه بطريق القياس.

إن ما يستثمر من الخطاب الشرعي هو ما اصطلحوا على تسميته «أصلاً» والأصل عندهم في القياس يطلق بإطلاقات ثلاث:

فهناك المتكلمون الذين يطلقونه ويريدون به النص، إذ يقولون: «الأصل الذي يقاس عليه الأرز هو الخبر الدال على ثبوت الربا في البر» [12].

وهناك الفقهاء الذين يريدون به محل الحكم، إذ يقولون: «هو الشيء يثبت حكم القياس فيه بالنص كالبر»[13].

وهناك الذين يطلقونه ويريدون به الحكم فقط، إذ يقولون: «هو حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراماً»[14].

ويقرأ أبو الحسين البصري هذه الأقوال قراءة فاحصة، يصدرها بطرح هذين السؤالين:

- «ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الأرز»؟.

(12) المعتمد في أصول الفقه 700/2.
(13) المصدر نفسه /700.
(14) المصدر نفسه 701/2.

ـ هل فائدة قولنا «أصل» ثابتة في كل واحد من هذه الأشياء أم لا؟ وأيها أحرى أن يوصف بأنه أصل؟.

ثم يجيب عن السؤال الأول بقوله: «إن نظر القائس» يتعلق بالحكم وبالعلة، ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا؟ فإن كانت موجودة تبعها الحكم. ولو علم قبح بيع البر متفاضلاً ضرورة أمكنه قياس الأرز عليه، وإنما يحتاج الأرز إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا في البر، لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة، ولا بدليل عقل».

وفي هذا رد للقولين الأولين معاً: قول المتكلمين، وقول الفقهاء. أما قول المتكلمين فلأنه يمكن أن يقاس من غير استدلال بالخطاب في حالة ما إذا كان الحكم ثابتاً بدليل عقل أو ضرورة. وأما قول الفقهاء، فلأن نظر القائس لا يتعلق بمحل الحكم المنصوص عليه وإنما يتعلق بحكمه وعلته...

أما بالنسبة للسؤال الثاني فيرى «أن وصف الخبر الدال على قبح بيع البر متفاضلاً، بأنه أصل لقبح بيع الأرز صحيح، لأنه عليه يتفرع قبح الأرز متفاضلاً، من حيث كان خبراً دالاً على، ما إذا نظرنا فيه، فعلمنا علة القبح أو ظنناها ـ أثبتنا القبح في الأرز»[15].

ـ وأما وصف محل الحكم المنصوص عليه بأنه أصل «ففائدته، أن العلم بحكمه يسبق العلم بحكم الأرز، وأن حكم الأرز يتفرع على حكم البر. والبر نفسه أصل لحكمه لأن الشيء أصل لصفته»[16] ومن ثم يجب أن لا يلام الفقهاء على هذا الاصطلاح، أعني وصف البر بأنه أصل. لكن توجيه اللوم إليهم يعني ما يعني...

ـ «وأما وصف حكم البر بأنه أصل لحكم الأرز فله وجه صحيح أيضاً، لأن حكم الأرز يتفرع على حكم البر»[17] إذ أنا «إذا نظرنا في حكم البر وظننا علته أمكننا قياس الأرز عليه، فصار حكم الأرز متفرعاً على حكم البر من هذه الجهة، وليس يلزم على هذا أن يوصف البر (من) قبل الشرع بأنه أصل، لأنه إنما كان أصلاً إذا ثبت فيه الحكم الذي إذا نظرنا فيه، وفي صفاته توصلنا إلى حكم غيره، ومعلوم أن الربا لم يكن ثابتاً في البر قبل الشرع، فلم يكن إذ ذاك أصلاً»[18].

ثم يختم هذه القراءة بهذه الخلاصة: «فصح أن لكل واحد من الأقاويل المذكورة،

---

(15) المعتمد في أصول الفقه 701/2.

(16) المصدر نفسه 701/2 - 702.

(17) المصدر نفسه 702/2.

(18) المصدر نفسه 702/2.

في معنى «الأصل» وجهاً صحيحاً، وإن كان الأولى أن يكون الحكم هو الأصل»[19].

بعد هذا التوضيح نقول: إن الأحكام الشرعية التي تدل عليها ألفاظ الخطاب والتي ينطلق المجتهد منها لمواجهة الوقائع المتجددة باستمرار منها ما يستثمر بطريق القياس ومنها ما لا يستثمر به.

ما يستثمر من الأحكام:

فالذي يستثمر قياساً «هو كل حكم شرعي أمكن تعليله»[20] سواء أكان حكماً تكليفياً أم حكماً وضعياً، لأن «حكم الشرع نوعان: أحدهما نفس الحكم، والثاني نصب أسباب الحكـم، فلله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان: أحدهما إيجاب الرجم والآخر نصب الزنى سبباً لوجوب الرجم، فيقال وجب الرجم في الزنى لعلة كذا، وتلك العلة موجودة في اللواط فنجعله سبباً وإن كان لا يسمى زنى»[21] وإذا كان كثير من الأصوليين[22] يذهبون إلى أن الحكم الوضعي غير قابل للتعليل، ويركزون دعواهم على أن التعليل أما أن يكون بالعلة أو الحكمة.

فإن كان بالعلة، فهم يرون «أن الأحكام تتبع الأسباب دون الحكم، وأن الأسباب لا تعلل، وأن وضع الأسباب بالرأي والقياس لا وجه له» [23] إذ الأسباب والشروط والموانع أحكام لله تعالى فلا يجوز فيها الوضع بالرأي.

وإن كان بالحكمة، فإن الحكمة لا تصلح لأن تكون علة، لأنها من جهة «ثمرة للحكم ومقصوده لا علته»[24] وإن «ما يحصل مرتباً على الشيء لا يصلح أن يكون علة فيه، فإن العلة تتقدم في الرتبة على المعلول، وتساوقه في الوجود، وأما التراخي فغير معقول»[25]. ومن جهة أخرى «فإن الحكمة غير منضبطة لأنها مقادير من الحاجات وإنما المنضبطة الأوصاف، ولذلك إنما ترتب الحكم على سببه وجدت حكمة أم لا؟ بدليل أنا نقطع بالسرقة وإن لم يتلف المال، بأن وجد مع السارق، ونحد الزاني وإن لم يختلط نسب، بل تحيض ولا يظهر حبل، فعلمنا أن الحكمة إنما هي مرعية في الجملة والمعتبر

---

(19) المعتمد في أصول الفقه 703/2.

(20) المستصفى 91/2.

(21) المستصفى 2|91.

(22) سلم الوصول لشرح نهاية السول 49/4 - 50.

(23) شفاء الغليل ص 604.

(24) المصدر نفسه ص 604.

(25) شفاء الغليل ص 614.

إنما هو الأوصاف، فإذا قسنا فإنما نجمع بالحكمة وهي غير منضبطة والجمع بغير المنضبط لا يجوز»[26].

أقول إذا كان كثير من الأصوليين يرون المنع فإن كثيرين منهم أيضاً[27] يرون الجواز اعتماداً على «أن العلية والسببية والشرطية أحكام من أحكام الله تعالى كالوجوب والندب... وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الأحكام دون بعض تحكم» ثم إن «عمل الصحابة غير مختص بصورة دون صورة، أما تذكر قول أمير المؤمنين علي لأمير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف، وكيف قاسوا أنت حرام على أنت طالق بائن، ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخ الحنفية لا يبالون بالقياس في الأسباب والشروط فافهم»[28].

ـ وهذا حجة الإسلام يفند ما ارتكزوا عليه، فيقول بالنسبة لتعليل الأحكام بالعلة: إن «كل واحد من النوعين قابل للتعليل والتعدية مهما ظهرت العلة المتعدية»[29]، إذ كما يقاس النبيذ على الخمر لعلة الإسكار، ويقاس مجموع التصرفات التي تصدر من المخاطب من زواج وهبة ووصية وكلام... على البيع الذي ورد النهي عنه في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾[30] لعلة أن كلا منها يشغل المصلي عن أداء صلاة الجمعة، ويقاس الموصى له إذا قتل الموصي، على القاتل الذي يستعجل الميراث في الحرمان لقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل»[31] ـ يقاس كذلك في الحكم الوضعي، اللائط على الزاني، والنباش على السارق في وجوب الحد ويقاس قضاء الجائع والمتألم والحاقن على قضاء الغاضب الذي ورد النهي عنه في قوله ﷺ: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان»[32] خاصة إذا علمنا «أن الأحكام غير منوطة بهذه الأسامي وإنما هي منوطة بمعانٍ تتضمنها»[33] مثل أن يقال في اللائط «إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً فيوجب الحد كالزنى» ويقال في النباش «أخذ مال محترم من حرز مثله ولا شبهة له فيه، فيلزمه القطع كالسارق» وفي قضاء

(26) انظر شرح تنقيح الفصول ص 414.
(27) سلم الوصول لشرح نهاية السول 4/49 - 50.
(28) المصدر نفسه 4/ 50.
(29) شفاء الغليل 603.
(30) سورة الجمعة 9.
(31) الحديث ورد الحديث بعبارات عدة. نيل الأوطار 6/64.
(32) الحديث، انظر المنتقى 2/936 ونيل الأوطار 9/177.
(33) شفاء الغليل ص 601.

الغاضب أن يقال: إن الباعث للشارع على التحريم «هو أنه يدهش العقل ويزيح عنه أبواب الصواب ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة وتحري العدل في القضية» فيقاس عليه الجائع والمتألم والحاقن، لأن ما يعتري الغاضب يعتريهم، وفي الصغير المولى عليه، يقال جعل الشارع الصغر سبباً للولاية، وباعثه على ذلك «هو ضعف العقل والافتقار إلى الناظر» فيقاس عليه المجنون.

والأمر كذلك بالنسبة لتحريم الخمر، إذ «التحريم غير منطو بلقب الخمر» وإنما بمعنى يتضمنه، وهو الإسكار، فلا فرق بين النوعين.

نعم إذا لم تظهر العلة أو لم يمكن تعديتها إلى الفرع فلا أحد يقول بجواز القياس حينئذٍ.

كما يقول بالنسبة لتعليل الأحكام بالحكمة: إن الحكمة وإن كانت تعتبر ثمرة للحكم ونتيجة له إذ هي لا تحصل إلا بعد حصول الحكم كالزجر في العقوبات مثلاً، فإن ذلك لا يمنع من نصبها علة، خاصة إذا عرفنا أن «علة كون القتل علة للقصاص هي الحاجة إلى الزجر والحاجة إلى الزجر هي العلة دون نفس الزجر، والحاجة سابقة، وحصول الزجر هو المتأخر إذ يقال خرج الأمير عن البلد للقاء زيد، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه، وإنما المتأخر نفس اللقاء فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص. والشريك في هذا المعنى يساوي المتفرد، والمثقل يساوي الجارح فالحق به قياساً».

أما من جهة انضباط الحكمة وعدم انضباطها فيمكن القول: إن كثيراً من الأصوليين يذهبون إلى أن التعليل بالحكمة جائز مطلقاً «ظهرت أم خفيت انضبطت أم اضطربت، لأن الحكمة هي العلة على التحقيق، والوصف الظاهر الذي اتفق على جواز التعليل به لم يكن علة إلا تبعاً لتلك الحكمة. فإذا صح التعليل بالتابع صح التعليل بالمتبوع من باب الأولى»[34].

بذلك يصرح كثير من الأصوليين أمثال إمام الحرمين الذي يقول: «فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة»[35] والإمام القرافي الذي يقول أيضاً: «والحكمة هي التي لأجلها صار

---

(34) أصول الفقه للدكتور محمد مصطفى شلبي ص 224 - 225.

(35) نقلاً عن المرجع السابق.

الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة، والمظنة هي الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم، إما قطعاً كالمشقة في السفر أو احتمالاً كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب، فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة»[36] والكمال ابن الهمام الذي يرى «أن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة، لا نفس العلة، لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه»[37].

وأن الأصوليين ما عللوا بالوصف الظاهر المنضبط إلا من أجل «ضبط الأقيسة المنقولة عن أئمتهم بضوابط، ليسهل عليهم السير على نهجها، وتخريج المسائل الجديدة على ضوئها مع محافظتهم على سلامة مذاهب أئمتهم وما نقل فيها من فروع»[38].

ثم لو أننا تأملنا ما جاء في الكتاب والسنّة من أحكام معللة لوجدنا الكثير منها معللاً بالحكم والمصالح، مثل قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾[39] وقوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[40] ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «انكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[41] وقوله ﷺ: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه» [42].

ولو تأملنا أيضاً، ما سلكه الصحابة رضوان الله عليهم في اجتهاداتهم لوجدنا أكثره يعتمد على التعليل بالحكم والمصالح، فهذا أمير المؤمنين عمر يقول للصحابي الجليل حذيفة بن اليمان وقد سأله عن السبب الذي من أجله منعه من الزواج بيهودية: «أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن. وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»[43] وهذا معاذ بن جبل رضي الله عنه يقول لأمير المؤمنين عمر وقد أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين:

---

(36) نقلاً عن المرجع السابق.

(37) نقلاً عن أصول الفقه للدكتور محمد مصطفى شلبي.

(38) أصول الفقه للدكتور محمد مصطفى شلبي ص 229.

(39) سورة التوبة 103.

(40) سورة الحشر 7.

(41) الحديث رواه البخاري، باب لا تنكح المرأة على عمتها. ومسلم 1408، وأبو داود 2065. ومالك في الموطأ 532/2.

(42) الحديث رواه البخاري ومسلم بلفظ «معاذ الله أن يتحدث الناس إني أقتل أصحابي».

(43) نقلاً عن منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي ص 305.

«والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم»[44].

كذلك لو تأملنا ما صدر عن أئمة المسلمين الأعلام من اجتهادات كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم، لحصل لنا اليقين بأن التعليل بالحكم والمصالح كان هو النهج الأمثل الذي سلكه الصحابة رضوان الله عليهم واقتفى أثرهم فيه هؤلاء الأئمة المجتهدون.

وبعد، فإن هناك من الأصوليين من يرى أن الخلاف في هذه القضية هو خلاف لفظي[45] من بينهم الشيخ عبد الرحمن الشربيني في تقريره على جمع الجوامع. يقول: «واعلم أن المانع، نظر إلى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين، يقتضي أن يكون الحكمة في المرتب عليها الحكم، غير ما في الآخر، إذ لو كانت واحدة في السببين مثلاً لكان مناط الحكم شيئاً واحداً وهي تلك الحكمة، وحينئذ لا تتعدد في السبب ولا في الحكم، ويقاس عليه الشرط والمانع.

والمجوز لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع، وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب، ففي الحقيقة النزاع لفظي إذ الشروط والأسباب والموانع المختلفة الحكمة، لا يجري فيها القياس اتفاقاً»[46].

المالكية يعطون لما يستثمر من الخطاب بعداً آخر:

ويذهب المالكية في استثمار الخطاب شوطاً أبعد من باقي الأصوليين، فيقررون أن الحكم الثابت في الفرع يصح أن يقاس عليه لأنه بعد ثبوت الحكم في الفرع يصير الفرع أصلاً [47] «وإنما سمي فرعاً ما دام متردداً بين الأصلين، لم يثبت به الحكم بعد»[48] والفرع الآخر هو بدوره يصير أصلاً بعد ثبوت الحكم فيه، ويجوز القياس عليه أيضاً، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا يشترطون في صحة هذا النوع من القياس إلا تعذر القياس على الأصول الواردة في الخطاب «فإذا نزلت النازلة ولم توجد لا في الكتاب ولا في

---

(44) الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص 75.

(45) انظر سلم الوصول لشرح نهاية السول 50/4 - 51 وكذلك المستصفى في حواره الممتع مع المانعين 91/2 - 92.

(46) هامش حاشية العطار على جمع الجوامع 244/2 - 245.

(47) نلاحظ أن ابن رشد الجد يسلك مسلك الفقهاء فيطلق الأصل ويراد به محل الحكم.

(48) المقدمات 38/1.

السنّة، ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصاً، ولا وجد في شيء من ذلك علة تجمع بينه وبين النازلة، ووجد ذلك فيما استنبط منها أو فيما استنبط مما استنبط منها وجب القياس على ذلك»[49].

ويرى ابن رشد الكبير «أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه، ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على البعض، وهو صحيح في المعنى، وأن خالف فيه مخالفون»[50] ثم يدلل على صحة هذا المنهج بعقد مقارنة بين الأصول الشرعية والأصول العقلية فيقول: «إن الكتاب والسنّة والإجماع أصل في الأحكام الشرعيات. كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقليات، فكما بني العلم العقلي على علم الضرورة أو على ما بني على علم الضرورة هكذا أبداً من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب. ولا يصح أن ينبنى الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسنّة وإجماع الأمة، أو على ما بني عليها، أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبداً إلى غير نهاية على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد»[51].

تلك هي وجهة نظر المالكية في القياس على الفروع إذا ثبت فيها الحكم، أما غيرهم فيرون أن ذلك يفضي إلى العبث إن وجدت العلة في الأصل الأول، إذ لا معنى لأن تقاس «الذرة على الأرز برابطة الطعم ثم يرد الأرز إلى البر. فليقس الذرة على البر أولاً، إذ ليس الأرز بأن يجعل أصلاً أولى من الذرة»[52]، وإن لم تكن العلة موجودة في الأصل ولكن في المسألة المتوسطة التي جعلها أصلاً لفرعه، أفضى إلى بطلان القياس، لأن العلة إن كانت شبهية من قبيل العلامات، فلا وجود لهذا الشبه في الأصل.

بالإضافة إلى ذلك «لو فتح هذا الباب لجاز أن نشبه بالثالث رابعاً بوصف لا يشبه الثاني به، وكذلك القول في الخامس وما بعده من الأعداد، فننتهي بالتدريج إلى رتبة: نعلم على القطع أنه ليس في معنى الأصل، وهو كمن وجد حصاة، فالتقط أخرى لمشابهتها لها، ثم التقط ثالثة لمشابهتها الثانية، ثم التقط رابعة لمشابهتها الثالثة، هكذا إلى أن التقط مائة حصاة، فلو نظر إلى الأخير وقاسها بالأولى لم يجد بينهما مشابهة، وكان

---

(49) المقدمات 38/1.

(50) المقدمات 38/1 - 39.

(51) المقدمات 39/1.

(52) شفاء الغليل 636.

بحيث لو وجدها ابتداء، لما شبهها بالأولى. وهذا شيء لا شك فيه»[53].

وإن كانت العلة مناسبة في المسألة التي جعلها أصلاً لفرعه فهي:

إما أن تكون مناسبة في المسألة التي جعلها أصلاً لفرعه، ولا تفتقر إلى شهادة أصل معين، لأن لها رتبة الاستقلال فيكون القياس حينئذٍ لا معنى له، لأنه بإمكان المجتهد أن يستدل على هذا الفرع الذي يريد قياسه بما استدل به على المسألة التي جعلها أصلاً لفرعه «ولا حاجة به إلى الأصل، فوجوده وعدمه بمنزلة واحدة»[54].

وإن كان المناسب «يفتقر إلى شهادة الأصل له، حتى تعرف ـ بإثبات الشرع الحكم على وفقه ـ إجابته لذلك المعنى، وملاحظته إياه... لم ينتفع بهذا الأصل الذي لم يرد من الشرع فيه حكم مقصود، وإنما أثبت الحكم فيه بالتعدية بعلة أخرى، ثبت الحكم على وفقها. فلاح أن هذا التصرف مائل عن سنن القياس»[55].

ويوضح الشيخ محمد أبو زهرة المسألة بهذا التساؤل والإجابة عنه فيقول: «قد يقول قائل كيف يتصور ذلك؟ فنقول: أن هناك قواعد مقررة ثابتة من مجموع النصوص، وعرفت على أنها نتائج مقررة ثابتة، وإن كانت لا ترجع إلى أصل معين، فإن هذه تعد أصلاً لأقيسة تقاس عليها، فالأصل المعين يكون غير معروف، ولكنها مقررات شرعية يصح أن تكون أصلاً بذاتها»[56].

ثم يقول: «إنه من الناحية الفقهية لا نستطيع أن نوافق عليه، ولكنه أصل من الأصول المالكية، لعل نظرية المصلحة المرسلة قد بنيت عليه.

وإن هذا المنهاج ـ وهو منهاج القياس على الفرع ـ يعد معمولاً به في تفسير القوانين الوضعية، فإن أحكام القضاة قد تبنى على أقيسة، واستخراج علل النصوص القانونية والبناء عليها. وإن هذه الأحكام قد تقررها محكمة النقض، فإذا قررتها تصير مبادىء قانونية يمكن القياس عليها، وتطبق على مقتضاها من غير نظر إلى أصلها من نصوص القانون، وإن ذلك منهاج قد اختص به المذهب المالكي الخصب»[57].

---

(53) شفاء الغليل ص 636 - 637.
(54) المصدر نفسه ص 637.
(55) المصدر نفسه 638.
(56) أصول الفقه ص 232.
(57) أصول الفقه ص 232.

ما لا يستثمر من الخطاب:

والخطاب الذي لا يستثمر بطريق القياس هو على سبيل الإجمال: ما كان «مخصوصاً بالحكم بدليل آخر، أو معدولاً به عن سنن القياس» [58]. ويفصل الإمام الغزالي هذه القاعدة. فيذكر أنها لا تعدو ثلاثة أوجه:

- وجه يمتنع فيه القياس لاختصاص الحكم فيه بمعين، إذ لو ألحق به غيره بطل الاختصاص.
- ووجه آخر يمتنع فيه القياس لعدم إدراك العلة.
- وثالث لعدم وجود الفروع التي تشارك المنصوص في العلة.

ويضرب لكل وجه من الوجوه أمثلة توضيحية من بينها بالنسبة للوجه الأول: اختصاص الصحابي الجليل خزيمة بالشهادة لوحده كرامة له، فلا يشاركه فيها من هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته[59] واختصاص الصحابي أبي بردة في الأضحية بالعناق واختصاص الرسول عليه الصلاة والسلام بالزواج من غير مهر، وبالجمع بين تسع نسوة وبعدم وراثته إلى غير ذلك...

ويرى الإمام الغزالي أن المعول عليه في اختصاص الحكم بمعين هو الخطاب، و«لا يمكن دعوى الاختصاص بمجرد التشهي»[60] كدعوى الإمام أبي حنيفة أن امتناع النبي ﷺ من الصلاة على شهداء بدر كان خاصاً بهم، وأن قوله عليه الصلاة والسلام في الإعرابي الذي وقصت به ناقته في مفازة: «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»[61] هو كذلك خاص به لا يتعداه إلى غيره.

لأن مثل هذه الدعوى التي لا ترتكز على دليل فاسدة، لأن «الاختصاص هو المتنازع فيه ولم تقم عليه دلالة، فالأصل التعدي بتعدي العلة»[62].

ثم يرسم الإمام الغزالي حداً فاصلاً لهذا الوجه فيذكر: «وحده أن يرد نقضاً على قياس معتبر شرعاً بالاتفاق، فنعلم أنه لو اطرد لبطل المعلوم من نص الشرع وقياسه فيعرف به اختصاصه بالعين»[63] مثل قضية العدد في الشهادات المطلقة، المحصور في قوله

---

(58) شفاء الغليل ص 642 .

(59) انظر كذلك أصول السرخسي /151 .

(60) شفاء الغليل 646.

(61) الحديث انظر الحديث في المنتقى (2/77 - 78) ونيل الأوطار (4/35 - 36.

(62) شفاء الغليل ص 648 .

(63) شفاء الغليل ص 650 .

تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾[64]. فورود التنصيص على أقل من العدد المحصور في القاعدة العامة يدل على الاختصاص، وإجراء القياس عليه إبطال لهذا الاختصاص من جهة، وهدم للقاعدة العامة من جهة أخرى.

وبالنسبة للوجه الثاني الذي لا يعقل معناه ولا تدرك علته فكمثل الأحكام التعبدية «لأن القياس لا بدّ فيه من معنى يجمع بين الفرع والأصل، وما لا يعقل معناه لا يمكن أن يستنبط منه معنى يلحق به غيره، فالقياس عليه محال»[65] فأي معنى يستنبط من عدد ركعات الصلاة، وعدد أيام الصوم، وأفعال الحج؟ ولذلك «رأى الشافعي فيه الكف عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً: لا يبقى معه ريب، ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة والركوع والسجود - غيرها، بل لم يقس على الماء في الطهارات غيره، ولم يقس الأبدال والقيم في الزكوات على المنصوصات، ولم يقس في مسألة الأصناف، ومال في جميع مسائلها إلى الكف عن القياس، ورعاية الاحتياط، لأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأنا نعتقد أن التقدير للصبح بركعتين والمغرب بثلاث، والعصر بأربع - سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه، فلم نستعمله واتبعنا فيه الموارد»[66].

وأما بالنسبة للوجه الثالث الذي لا يوجد معناه في غيره، ولا يوجد له نظير خارج مما تناوله الخطاب لفقد العلة في غير المنصوص، فيذكر الإمام الغزالي: إن «معظم الرخص والقواعد المبتدأة داخل تحت هذا القسم»[67] فرخص السفر والمسح على الخفين وإباحة الميتة عند الضرورة، والقسامة واللعان، وضرب الدية على العاقلة، وإيجاب غرة الجنين والشفعة في العقار، وخاصية الإجارة والنكاح. كل أولئك له «معنى منفرد به لا يوجد له نظير فيه، فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويجعل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه، ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته»[68].

ويحلل الإمام الغزالي كل تلك الأمثلة فيذكر في إباحة الميتة عند الضرورة مثلاً أنه لا يقاس عليها وان عقل معناها. وسبب ذلك أن «مستند المصلحة فيه الضرورة فلا توجد

(64) سورة البقرة 282.
(65) شرح اللمع 826/2 .
(66) شفاء الغليل ص 203 - 204.
(67) شفاء الغليل 654.
(68) المستصفى 89/2.

عند عدمها»[69] كذلك الأمر في رخص السفر، فإنه «لا يلقى سبب يضاهي السفر في الاشتمال على أنواع الحاجات»[70] ذلك لأن المرض من جهة لما كانت حاجة صاحبه إلى الفطر كالمسافر تماماً، نص الخطاب على حكمهما معاً بقوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[71] فلم يفتقر فيه إلى القياس. ومن جهة لما كانت حاجة كل من المريض والمسافر في غير الفطر مختلفة، إذ حاجة المريض في الصلاة إلى القعود وتفريقها في الأوقات لتخف عليه، وحاجة المسافر فيها «إلى القصر والجمع». لما كان الأمر كذلك كان القياس متعذراً، لأنهما لا يشتركان في جملة المعاني والمصالح.

والأمر كذلك بالنسبة لأرباب المهن الشاقة فإن أصحابها بحكم مزاولتهم لها يومياً أو في غالب الأحيان يتكيفون معها فلا يشعرون بما يشعر به المسافر من مشقة السفر الطارىء[72].

وفي القسامة التي هي من جملة القواعد المبتدأة يرى الأصوليون أن الشارع أوجب فيها بداءة الإيمان على المدعي، لـ «تحصين الدماء والاحتياط لها، من حيث أن الغالب أن القتل يجري خفية وغيلة وغفلة، حيث يعسر الإشهاد، والقاتل يستحل اليمين إذا استحل القتل، واستحقر ذلك القدر في مقابلته، ويمتنع عن الإقرار في غالب الأمر، واللوث وظهور العداوة وتتابع الأخبار من الجهات المختلفة، إذا انضم إليها خمسون يميناً ـ يقوى في النفس ويثير غلبة الظن فكانت هذه المصلحة ـ مع خطر أمر النفوس وشدة الشغف بها ـ كافية في أمر القسامة، وقد عمل بها في الجاهلية، وأقرها الإسلام، ولولا ظهور وجه المصلحة لما عمل بها» [73] ونظراً لهذا التفرد فإن غيرها لا يقاس عليها في البدء بالأيمان بالنسبة للمدعي، إذ أن «غيرها بالإضافة إليها مخالف، كما أنها بالإضافة إلى غيرها مخالفة»[74].

وضرب الدية على العاقلة هو أيضاً من هذا القبيل الذي يتفرد بمصلحة لا يشاركه الغير فيها، فـ «مسيس الحاجة إلى معاناة الأسلحة وتعلم استعمالها للحرب والصيد وغيره، وأن الخطأ في ذلك مما يكثر، والنفس خطيرة لا تهدر، وبذلها كثير فيثقل على الشخص

(69) شفاء الغليل ص 655.

(70) شفاء الغليل ص 655.

(71) سورة البقرة 185.

(72) انظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله بالهامش ص 143/142.

(73) شفاء الغليل 657/656.

(74) المصدر نفسه 657.

الواحد، ولو وزع على القبيلة لخف محملها عليهم، فكان ذلك علامة القرابة الداعية إلى التعاضد والتناصر، ونشأت المصلحة من كثرة الدية وقلة اتفاق القتل على غير هذا الوجه»[75] ومن ثم لا يقاس عليها غيرها من «الغرامات والكفارات والزكوات وسائر الواجبات لأنها لم تشاركها في الاحتواء على مجامع المصلحة»[76].

تلك هي الوجوه التي لا يصح القياس عليها في الخطاب الشرعي لقيام دليل الاختصاص بالنسبة للوجه الأول، وفقد دليل الإلحاق بالنسبة للثاني، وقصور العلة وفقد المشارك بالنسبة للثالث «فيسمى الأول مخصوصاً، والثاني غير معقول المعنى. . ويسمى الثالث مفقود النظير منفرداً بالحكم لانفراده بالعلة»[77].

على أنه يرى أن النازلة إذا دارت بين القاعدة العامة وبين المخصوص المستثنى منها فهي قد تلحق بالمخصوص إن شاركته في السبب الداعي إلى التخصيص، وذلك كإلحاق الخنزير بالكلب عند الإمام الشافعي في وجوب الغسل من ولوغه سبعاً «لمساواة الخنزير الكلب في نظر الشرع في التغليظات»[78] وإلحاق العنب بالرطب في الجواز، بدل إلحاقه بقاعدة الربا في التحريم «لانجذابه إلى المخصوص بعلة الاستثناء وهي الحاجة المخصوصة، ولم تلحق به سائر الفواكه لأن الخرص هو الذي أقيم مقام الكيل، والخرص لا جريان له في سائر الفواكه»[79].

المبحث الثاني: في مفهوم العلة وحقيقتها

قلنا في المبحث السابق إن الخطاب لا يستثمر إلا إذا كانت أصوله قابلة للتعليل، إذ العلة هي الفيصل بين ما يستثمر وما لا يستثمر، وهي الركن الأعظم في القياس حتى سمى بعضهم القياس علة [80] إذ هي القنطرة التي يعبر المجتهد بواسطتها من عدوة ما تناوله الخطاب من أصول، إلى عدوة ما لم يتناوله من فروع، ولولاها ما وقع العبور أبداً، ولا كان الاجتهاد القياسي طريقاً من طرق استثمار الخطاب.

(75) شفاء الغليل 658.
(76) شفاء الغليل 658.
(77) شفاء الغليل ص 660.
(78) المصدر نفسه 671.
(79) المصدر نفسه 670.
(80) شفاء الغليل ص 20.

ونظراً لأهميتها أطلق عليها الأصوليون أسامي كثيرة، فقالوا هي السبب والأمارة والداعي والمستدعي، والباعث والحامل والمناط، والدليل والمقتضي، والموجب والمؤثر»[81] والمعرف والعلامة.

وكما تعددت الأسامي تعددت التعاريف فذهب أكثر الأشاعرة وغيرهم[82] إلى أنها المعرف للحكم «ومعنى كونها معرفة، إنها أمارة على عموم حكم النص لكل ما وجدت فيه، فالحكم في الأصل والفرع واحد، لأن خصوصية المحل ملغاة في كل من العلة والحكم[83].

وذهب المعتزلة إلى أنها المؤثر في الحكم بذاتها «لا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية، فكما أن النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق، فإن القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً»[84].

ويذهب حجة الإسلام الغزالي إلى أنها المؤثر في الحكم ولكن لا بذاتها بل بجعل الشرع إياها علة موجبة[85] كإيجاب القطع بالسرقة والرجم بالزنى والإحصان، بمعنى أن الله تعالى حكم بترتب الأحكام على العلل وثبوتها عقبها بدليل أن هذه الأحكام لم تكن ثابتة قبل ثبوت الشرع.

ويذهب الآمدي وابن الحاجب إلى أنها بمعنى الباعث، إي أنها «مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم به، من تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها»[86].

ونحن إذ نمعن النظر في هذه التعاريف وفي غيرها التي لا تخرج عنها في المعنى، نجد أنها ليست متضاربة ولا متضادة، فما دام كل العلماء متفقين على أن أحكامه تعالى معللة «ولا ينكر ذلك إلا من أنكر القياس وقليل ما هم»[87]. وما دام جميع الفقهاء يميزون بين العلل وبين العلامات المحضة التي لا يتعلق بها وجود الحكم ولا وجوبه، كسماع الأذان بالنسبة لوجوب صلاة الجمعة، والإحصان بالنسبة للرجم، فإن تلك التعاريف تكون

(81) إرشاد الفحول ص 207.

(82) الإبهاج في شرح المنهاج 40/3.

(83) سلم الوصول لشرح نهاية السول 58/4.

(84) التوضيح من التلويح 62/2.

(85) انظر شفاء الغليل ص 20 - 21.

(86) مختصر ابن الحاجب وشرحه للقاضي العضد 213/2 وكذلك الأحكام للآمدي 289/3.

(87) سلم الوصول لشرح نهاية السول 57/4 .

متفقة فيما بينها، والاختلاف بينها إنما يرجع إلى الاعتبارات التي ينطلق منها كل واحد.

إذ هناك من يعتبر أن العلة الشرعية مستعارة من العلل العقلية «والعلة العقلية ما تستقل بإيجاب الحكم ويحصل الحكم بمجردها، فكل ما وجد بمجرده ولم يحصل به الحكم - لم يكن بمجرده علة»[88] ومن ثم قالوا فيها إنها المؤثر بذاته.

وهناك من يعتبرها مستعارة من البواعث العرفية، إذ «الباعث على الفعل يسمى في العادة علة للفعل»[89] فالذي يعطي شخصاً لفقره يكون «فقره علة إعطائه، على معنى أنه داعيه وباعثه»[90] ولذلك أطلقوا عليها الباعث.

وهناك من يعتبرها مستعارة مما يظهر الحكم به، ولذلك سموا «ما يظهر الحكم به، إما في نفسه، أو في حق علم الناظر - علة، وهذا يستند إلى الحسيات، كمن عرض له سقام وفارقته الصحة بعلة عارضة عليه، يسمى ذلك العارض المغير لحاله من الصحة إلى السقام علة، فيقال: حدث به علة البرودة مثلاً فمرض»[91] ولذلك سموها بالمعرف.

وبذلك تبدو الفجوة التي كانت متباعدة بين تعريفي الأشاعرة والمعتزلة متقاربة خاصة عندما نعلم من جهة أخرى أن المعتزلة يقولون إن «معنى تأثيرها بذاتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب، وكذا في كل ما تحقق عندهم أنه علة»[92] أي أنهم لا يقولون بأن العقل ينشىء الأحكام الشرعية، بل غاية ما يصل إليه العقل أنه يحكم بالضرورة أو النظر والاستدلال على الأفعال الحسنة لذاتها، والأفعال القبيحة لذاتها. وإن حكم الله لا يكون إلا موافقاً لحكم العقل في هذين الصنفين من الأفعال. أما الصنف المتردد بين الحسن والقبح فإن العقل لا يستطيع أن يدرك الحكم فيه إلا بهدي من الشارع الحكيم.

وبذلك كله ندرك أن جميع الأصوليين متفقون على تعليل الأحكام من جهة، وأن الاختلاف في التعبير عن العلة لا يعني تناقضاً ولا تضارباً، بل الذي يعنيه هو الاتفاق التام في الغرض والغاية[93].

(88) شفاء الغليل ص 481 وما بعدها وكذلك ص 515 وص 549.
(89) المصدر نفسه 482.
(90) المصدر نفسه 483 .
(91) المصدر نفسه 484.
(92) التلويح على التوضيح 62/2.
(93) انظر سلم الوصول لشرح نهاية السول 57/4.

ما يقع به التعليل:

والعلة التي نصبت للدلالة على الحكم تطلق عند الأصوليين بإطلاقين[94]:

إطلاق يراد به حكمة الحكم، أي المعنى المناسب الذي ترتب عنه الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصد إليه الشارع من أمره أو نهيه. وذلك كأن يقال إن المشقة هي علة استباحة قصر الصلاة والفطر للمسافر، وإن حفظ الحياة هو علة القصاص، وحفظ الأنساب هو علة تحريم الزنى ووجوب الحد، وحفظ الأموال هو علة تحريم السرقة ووجوب القطع...

وإطلاق يراد به الوصف الذي يكون مظنة وجود حكمة الحكم، وذلك كالإيجاب والقبول علة لعقد البيع، والسرقة والزنى والقتل عمداً وعدواناً، علل للتحريم ووجوب الحد والقصاص.

ولما كان جمهور الأصوليين[95] قد اختاروا التعليل بما يقبل الضبط، وأعرضوا عن التعليل بما لا يقبل الضبط، حددوا لنا ما يقبل الضبط بثلاثة مستويات: مستوى الاجمال، ومستوى نوع من التفصيل بتحديد الشروط الواجب توافرها في الوصف المعلل به، ومستوى الطرق الموصلة إلى ذلك الوصف.

أما على مستوى الإجمال فقد قالوا: «يجوز أن تكون ـ أي العلة ـ وصفاً لازماً أو عارضاً، أو اسماً أو حكماً»[96].

أما الحكم فالذي ذهب إليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أن التعليل به جائز[97] لأن «علل الشرع معرفات، فللشارع أن ينصب حكماً على حكم آخر كما ينصب النجاسة التي هي حكم شرعي، على تحريم البيع أو الأكل الذي هو حكم شرعي»[98] ولأن «المناسبة تعين أحدهما للعلية والآخر للمعلولية، كما نقول نجس فيحرم، وطاهر فيجوز به الصلاة، فإن النجاسة مناسبة للتحريم، والطهارة مناسبة لإباحة الصلاة، فما وقع الترجيح إلا بمرجح»[99]

---

(94) انظر روضة الناظر وجنة المناظر 158/1 وكذلك المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص159 - 160.

(95) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 237.

(96) كشف الأسرار 346/3.

(97) انظر مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص 229.

(98) شرح تنقيح الفصول ص 408.

(99) شرح تنقيح الفصول ص 408.

وأما التعليل بالاسم فبالرغم من نقل بعض الأصوليين الاتفاق على عدم جواز التعليل به، كالإمام الرازي والقرافي، لأن «الاسم بمجرده طردي محض، والشرائع شأنها رعاية المصالح ومظانها، أما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة لمصلحة فليس دأب الشارع اعتباره»[(100)] أو بتعبير آخر، لأن «الأحكام لا تتعلق إلا بالمعاني، والأسماء ليست بمعانٍ، فلا يجوز أن تجعل علة»[(101)].

أقول بالرغم من ذلك فإن بعض الأصوليين فصلوا فيه، فرأى بعضهم أن الاسم المشتق كالسارق والزاني «يجوز أن يجعل علة، لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام»[(102)] إذ التعليل فيها لموضع الاشتقاق، لا لنفس الاسم، وإن كان علماً كمحمد وخالد لم يجز التعليل به، لأن العلم «إنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، فكذا الاسم القائم مقامها»[(103)].

أما إذا كان اسم جنس كالرجل والفرس، فهناك من جوز التعليل به وهناك من منعه، «لأن التعليل بالأسامي يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد»[(104)].

أما إذا كانت العلة وصفاً وهو ما يكثر التعليل به، فمن المتفق عليه أن جميع الأوصاف التي يشتمل عليها محل الحكم المنصوص عليه، لا تصلح لأن تكون كلها علة، بل الصالح منها بعضها فقط «فالحنطة تشتمل على أوصاف، فإنها مكيلة، موزونة مطعومة، مقتات، مدخر، حب، شيء، جسم، ولا يقول أحد: إن كل وصف من هذه الأوصاف علة لحكم الربا فيها، بل العلة أحد هذه الأوصاف»[(105)]، ومن المتفق عليه كذلك أيضاً أن القول بأحد هذه الأوصاف علة لا يخضع للتشهي من غير دليل. بل إن دعواه لوصف من بين الأوصاف أنه علة، بمنزلة دعواه الحكم أنه كذا، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم إلا بدليل، فكذلك لا تسمع منه الدعوى في وصف أنه هو العلة إلا بدليل»[(106)].

والوصف الذي يرشحه الدليل قد يكون وصفاً لازماً، كالصغر، والطعم في الربويات عند الشافعية، أو يكون وصفاً عارضاً كالكيل في الربويات عند الحنفية، فإنه يختلف

(100) المصدر نفسه ص 410.
(101) شرح اللمع 839/2.
(102) كشف الأسرار 346/3.
(103) المصدر نفسه 346/3.
(104) المصدر نفسه.
(105) أصول السرخسي 176/2.
(106) أصول السرخسي 176/2.

باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات، وقد يكون وصفاً من فعل المكلفين كالقتل والزنى، كما قد يكون وصفاً واحداً وهو الأصل أو مركباً من أوصاف عدة، كاللمس والمس والبول «فإن من لمس ومس وبال في وقت واحد، ينتقض وضوءه، ولا يحال على واحد من هذه الأسباب»[107] وكالردة والقتل وزنى المحصن، فإنه عند اجتماعها يكون حل الدم حاصلاً بها، جميعاً، ولا يقال بأن من قتل وارتد في وقت واحد، أو قتل شخصين يستحق حكمين بالقتل، بل المستحق حكم واحد فقط، لأنه يجوز «نصب علامتين على حكم واحد»[108].

ذلك موقف الجمهور من هذه القضية. وغيرهم[109] يرى أن تعدد الأوصاف لا يشكل علة واحدة إلا إذا كانت «لا تعمل حتى ينضم بعضها إلى بعض»[110] وذلك مثل تعليل الحنفية حرمة التفاضل بالقدر مع الجنس، وتعليلهم نجاسة سؤر السباع بأنه حيوان محرم الأكل، ليس سؤره بلوى ولا كرامة، أما لو كان كل وصف يعمل بمفرده في الحكم فإنه لا يصح نسبة الحكم إليها جميعاً «لأن معلول العلة أثر العلة، والأثر الواحد لا يعقل إضافته إلى مؤثرين. . . ولأنه لو جاز تعليل الحكم بعلتين لأفضى ذلك إلى محال، وهو استواء حالتي وجود العلة وعدمها، فإن العلة إذا وجدت أفادت الحكم، وإن عدمت لم يعدم الحكم، فقد استوت حالتها وذلك محال، فإن استواء حالتي العلة، أعني في الوجود والعدم يؤذن بخروجها عن أن تكون علة»[111].

غير أن الجمهور يرى «أن الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة أخرى، ألا ترى أن الحكم يجوز أن يثبت بشهادة الشاهدين، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى إذا رجع اثنان قبل القضاء يبقى القضاء واجباً بشهادة الباقين، فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتاً بعلة أخرى، دليل فساد العلة»[112]. وبتعبير آخر للإمام الرازي: «واعلم أنه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط عنها كثير من الأسئلة وهي، ما لو جمعت لبن زوجة أخيك وأختك، وجعلته في حلق المرتضعة دفعة واحدة، فإنها تحرم عليك لأنك خالها وعمها، ولا تتوجه في هذه الصورة أكثر تلك الأسئلة»[113] إذ الحرمة تصبح معللة

(107) المستصفى 92/2.
(108) المستصفى 92/2.
(109) كشف الأسرار 45/4 ينسب هذا الرأي إلى بعض أصحاب الشافعي وبعض المعتزلة.
(110) أصول السرخسي176/2.
(111) الوصول إلى الأصول لابن برهان 264/2.
(112) كشف الأسرار 45/4.
(113) المحصول 384/42.

بالخؤولة والعمومة، ولا يمكن أن تحال إلى إحداهما دون الأخرى.

وقد يكون الوصف مثبتاً إو منفياً، إذ كما يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار. والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإسراف. يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي المخصص بأمر على مذهب الأكثر، وذلك كقولهم في الجص ليس بمكيل ولا موزون فلا يحرم فيه التفاضل، وقولهم فيه أيضاً: ليس بتراب فلا يجوز التيمم به، وفي الخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه وقولهم في العبد عوقب لعدم امتثاله وهكذا[114].

نعم لو كان التعليل بالعدم المطلق، فإنه يكون من الواضح عدم صحة التعليل به لعدم تخصصه بمحل وحكم، واستواء نسبته إلى الكل[115].

وقد يكون ذلك الوصف الذي وقع التعليل به مناسباً كالإسكار يناسب تحريم شرب الخمر، ومشقة المرض تناسب الرخصة في القعود للصلاة.

وقد يكون عبارة عن امارة على مصلحة مناسبة «كالسفر في التخفيف، فإنه مناط الرخصة لا عين المشقة»[116]. كما قد يكون الوصف امارة على مصلحة غير مناسبة، كالطعم، ونقصان الرطب، إذ «الصفات التي لا تناسب، فإنا نقدرها متضمنة لوجوه من المصالح التي لا يطلع عليها، والأوصاف الظاهرة التي اطلعنا عليها امارات المصالح»[117].

هذا والعلة كما تتعلق بالمنصوص عليه، تتعلق بغير المنصوص مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تنكح الأمة على الحرة»[118] لأن مثل هذا النكاح يفضي إلى إرقاق جزء من نفس الزوج، وهو ولده». وليس في القدر المنطوق به تعرض للولد ولا للزوج ولكن النكاح المذكور له تعلق بالزوج وله مصير إلى حدوث الولد ورقه»[119]. ومثل ما روي أن الرسول عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الآبق وعن بيع الغرر، والعلة عجز البائع عن تسليم المبيع أو جهالة في المبيع نفسه، وذلك يفضي إلى المنازعة، وهذا ليس

(114) انظر روضة الناظر وجنة المناظر 333/2.
(115) انظر حجج المانعين في شرح المنتهي للعضد 214/2.
(116) شفاء الغليل ص 457.
(117) شفاء الغليل ص 457.
(118) الحديث انظر الموطأ 70/2 والسنن الكبرى 157/7.
(119) شفاء الغليل ص 457.

في النص... ولكن ذكر البيع يقتضي بائعاً... وما يثبت بمقتضى النص فهو كالمنصوص[120].

تحديد آخر للوصف على مستوى نوع من التفصيل:

لا يكتفي الأصوليون بهذا النوع العام من التحديد، بل يضبطون ماهية الوصف الذي يقع التعليل به، بمواصفات عديدة أبلغها الإمام الشوكاني إلى أربعة وعشرين شرطاً[121] استمدوها من «تتبع العلل المنصوص عليها، ومن تعريف العلة، ومن مقصود التعليل وهو تعدية الحكم إلى الفرع»[122]. وإن كان أغلب الأصوليين المحدثين اقتصروا على البعض منها فقط لأنهم رأوا فيها نوعاً من التداخل، وذلك كاشتراطهم مثلاً: أن لا تكون العلة في الحكم هي محل حكم الأصل، فإنه متداخل مع اشتراطهم، أن لا تكون العلة قاصرة، لأن العلة لو كانت فيه «هي محل حكم الأصل بخصوصه، لكانت العلة قاصرة لاستحالة كون محل الأصل بخصوصه متحققاً في الفرع، وإلا كان الأصل والفرع متحداً وهو محال»[123].

واشتراطهم أن لا تكون العلة وصفاً قد ألغى الشارع اعتباره، فإن مثل هذا الشرط يغني عنه شرط آخر وهو وجوب مناسبة الوصف للحكم، لأنه لا توجد مناسبة في قولهم مثلاً: إن عقد الزواج وصف مناسب تتوقف صحته على رضا الزوجين فليكن الزوجان متساويين في ملكية الطلاق باعتباره حقاً من الحقوق التي تنشأ بالعقد المتساوي فيه. علماً بأن الشارع قد ألغى مثل هذا الوصف الذي هو المساواة في الطلاق بقوله ﷺ: «إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»[124]. وكذلك الأمر في مناداة بعضهم بالمساواة في الإرث بين الذكر والأنثى.

ومن ثم اقتصروا على أربعة منها، اعتبروها كافية في تحديد ماهية هذا الوصف، جسدوها في تعريفهم له فقالوا: إن العلة هي «الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على شرع الحكم عنده تحقيق مصلحة من جلب نفع للعباد أو دفع ضرر عنهم»[125].

وبيان ذلك:

---

(120) انظر أصول السرخسي 175/2.

(121) إرشاد الفحول ص 207.

(122) أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي 652/1.

(123) الأحكام للآمدي 288/3.

(124) الحديث انظر السنن الكبرى للبيهقي 370/7.

(125) أصول الفقه الإسلامي للدكتور محمد مصطفى شلبي ص 231.

أولاً: إن الوصف الذي يقع التعليل به يجب أن يكون وصفاً ظاهراً جلياً يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة لأن العلة عبارة عن معرفة للحكم، ولا يمكن أن يتحقق ذلك التعريف إلا بظهور الوصف ووضوحه، كالصغر في ثبوت الولاية على الصغير في ماله، وكالإسكار في حرمة الخمر، وقوة القرابة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ الأب، فالوصف في كل ذلك أمر يمكن التحقق من وجوده وعدم وجوده بحواسنا، ومن ثم صلح لأن يعدى إلى محال آخر يتحقق فيها بنفس الوضوح ليثبت به الحكم فيها.

ولو أن الوصف كان أمراً خفياً لا يمكن التحقق من وجوده لما صلح لأن يكون علة يناط به الحكم، وذلك كالرضا في العقود، وكمال العقل في الرشد، والجماع في ثبوت النسب، والعمد في القصاص، ولذلك وجدنا الشارع لا ينيط الأحكام بمثل هذه الأوصاف الخفية بل بما يدل عليها بوضوح، كالإيجاب والقبول بالنسبة للرضا، وبلوغ المكلف سن الواحدة والعشرين بالنسبة للرشد، وقيام فراش الزوجية أو الإقرار بالنسبة لثبوت النسب، واستعمال أداة تستعمل عادة في القتل بالنسبة للعمد. وهكذا.

ثانياً: ثم قالوا إن هذا الوصف الظاهر يجب أن يكون منضبطاً، والمقصود بالانضباط أن تكون له حقيقة معينة «لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأحوال، ولا باختلاف البيئات، بحيث يكون محدود المعنى في كل ما يتحقق فيه» (126) لأن أساس القياس مبني على المساواة بين الأصل والفرع في علة الحكم، فلو اختلفت العلة باختلاف الأشخاص أو الظروف أو البيئات لتعذر تعديتها إلى الفرع، وذلك كالسكر فإنه وصف محدد ثابت في الخمر ثبوته في سائر الأنبذة والمخذرات، وكالقتل في حرمان القاتل من الميراث. فإنه وصف يمكن التحقق منه في كل من القاتل والمقتول من جهة وفي الصور التي يتعدى إليها كالموصى له إذا قتل الموصي.

بناءً على هذا الشرط قرر جمهور الأصوليين عدم تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط لتعذر «معرفة كميتها وخصوصيتها»(127). نظراً لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، ونظراً إلى أن «دأب الشارع فيما هذا شأنه على ما ألفناه منه إنما هو رد الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية. دفعاً للعسر عن الناس، والتخبط في الأحكام»(128).

شاهدناه مثلاً في إباحة الفطر في رمضان لم ينط الحكم بنفس المشقة لأنها مما

(126) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 239.

(127) الأحكام للآمدي 294/3.

(128) المصدر نفسه 291/3.

يضطرب ويختلف من شخص لآخر ومن مكان وزمان لآخر. وإنما أناطها بالسفر والمرض في قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾[129] لانضباطهما. كذلك هو الأمر في الجمع بين الصلاتين وشاهدناه في طلب الشفعة لم ينط الحكم بالضرر الذي يلحق بالشفيع لعدم انضباطه، إذ قد يكون المشتري أحسن من الشفيع ديناً وخلقاً، وإنما أناطه بالشركة في العقار، لكونها مظنة الضرر.

وشاهدناه في الزنى لم ينط الحد باختلاط الأنساب لاضطرابه إذ قد يكون من زنى بها عاقراً مثلاً أو يكون الزاني قد استعمل عازلاً أو استعملت هي الحبوب المانعة من الحمل. . . وإنما أناطه بالزنى، اختلطت الأنساب أو لم تختلط، فحيثما وقع الإيلاج أقيم الحد وإن وقع التأكد من فراغ الرحم.

ثالثاً: ثم إن العلة لما كان بعضها قاصراً لا يتجاوز المحل الذي يوجد فيه، وبعضها متعد إلى محل آخر، شرط الأصوليون شرطاً آخر في الوصف الذي يقع به استثمار الخطاب بطريق القياس وهو وجوب تعدية الوصف حتى يترتب عليه شرع الحكم في محل غير المحل الذي ثبت فيه الحكم بالنص، لأن طريق القياس مشروط بوجود العلة في غير محل النص كوجود السكر في غير الخمر.

ولو أن العلة وجدت في المحل الذي نص عليه الخطاب فقط، لكانت على العكس من ذلك منبهة للمجتهد على وجوب عدم استثمار الخطاب والوقوف بالحكم عند المحل المنصوص عليه دون تجاوزه إلى فروع أخرى. أو على عدم تعدية وصف آخر في حالة ما إذا وجد، إلى محل العلة القاصرة دون ترجيحه عليها[130]، ولكانت فائدتها بالرغم من عقلنة الحكم قاصرة على بيان الباعث على تشريعه بما تشتمل عليه من مناسبة أو شبه، ليكون بـ «ذلك أدعى لطواعية العبد وسكون نفسه للحكم»[131].

وقد ضربوا للعلة القاصرة أمثلة عديدة[132] من بينها: الثمينة أو النقدية في حرمة الربا في الذهب والفضة، وتعيينهم الماء لرفع الحدث وإزالة الخبث لاختصاصه بنوع لا يشاركه سائر المائعات فيه.

رابعاً: كذلك شرطوا في الأوصاف التي يقع بها التعليل وجوب مناسبتها للأحكام،

---

(129) سورة البقرة 185.

(130) انظر الأحكام للآمدي 3/ 314 .

(131) شرح تنقيح الفصول ص 410.

(132) انظر الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين السبكي 178/2.

بمعنى أن يكون «ربط الأحكام بها وبناؤها عليها يؤدي في نظر العقل إلى تحقق المصالح التي شرعت الأحكام لتحقيقها»[133] أو بتعبير آخر للمحقق التفتازاني: «هي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع»[134] وذلك كالإسكار مثلاً فإنه وصف مناسب لتحريم الخمر لأن ربط الحكم به يترتب عليه عقلاً تحقق مصلحة هي صيانة عقول الناس.

والقتل عمداً وعدواناً وصف مناسب لتشريع الحكم بالقصاص لأن ربط الحكم به يترتب عليه عقلاً تحقق مصلحة هي حفظ الأرواح «إذ الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه إذا قتل قتل، أنه لا يقدم على القتل فتبقى نفس المجني عليه...»[135] ومثله السرقة والزنى والقذف فإنها أوصاف مناسبة للحدود التي شرعها الشارع، لأن ربط هذه الحدود بتلك الأوصاف يترتب عليه عقلاً المحافظة على المال والنسب والعرض، وإن كان ذلك غير مقطوع به لتحقق الإقدام كثيراً على القتل والسرقة والزنى والقذف رغم شرع هذه الحدود[136].

ولو أن الوصف كان غير مشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم بل كان مجرد أمارة، كان التعليل به غير جائز، سواء أكان لازماً لموصوفه كالحمرة والميوعة بالنسبة للخمر، أم عارضاً ككون القاتل أسود أو مغربياً أو تونسياً، كذلك لو اقترن به ما يبطل تلك الحكمة كالإكراه مثلاً بالنسبة لرضا المتعاقدين، والمجاعة بالنسبة للسرقة[137].

ولقد رتب الإمام الآمدي الأوصاف بحسب ما تفضي إليه من مقاصد وحكم، فذكر أنها أربعة:

- ما يترتب عليه مقصوده قطعاً كإفضاء عقد البيع الصحيح إلى إثبات الملك.

- ومنه ما يترتب عليه مقصوده ظناً كإفضاء شرع القصاص المترتب على القتل العمد العدوان إلى صيانة النفوس.

---

(133) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص 139.

(134) التلويح 69/2.

(135) الأحكام للآمدي 391/3.

(136) الأحكام للآمدي 391/3.

(137) انظر أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله ص 140، وكذلك أصول الفقه للشيخ محمد الخضري 306.

ـ ومنه ما كان إفضاؤه إلى تحقق المقصود منه وعدم التحقق منه، مساوياً وذلك كشرع الحد على شرب الخمر محافظة على العقل، فإن الممتنعين عنه مساوون للمقدمين عليه.

ـ ومنه ما يكون بعيد التحقق عادة وإن كان جائزاً عقلاً، وذلك كإفضاء الحكم بصحة نكاح الآيسة إلى مقصود التوالد والتناسل.

ولا خلاف بين الأصوليين في مناسبة القسمين الأولين ولا في صحة التعليل بهما، وإنما الخلاف حاصل في القسمين الأخيرين، أعني ما كان تحقق المقصود منه مساوياً أو مرجوحاً.

فالجمهور يرى صحة التعليل بهما، إلا إذا حصل اليقين بعدم إفضائه إلى المقصود منه في صورة من الصور. فإن صلاحيته للتعليل حينئذٍ تنتفي في تلك الصورة، وذلك كإلحاق ولد مشرقية بمغربي علم عدم تلاقيهما[138].

بينما الإمام أبو حنيفة يخالف في ذلك، ويقول: «بإلحاق النسب لأن العقد لما جعله الشارع مظنة فقد جعله مناطاً للحكم من غير اعتبار التخلف في بعض الأحيان، وقد رأى الجمهور أن هذا إفراط في اعتبار المظنات»[139].

بعد تحديد ماهية الوصف بهذه الشروط، ينتقل الأصوليون إلى توضيح ثالث له من طريق الكشف عن الطرق الموصلة إليه، وهي التي سموها بمسالك العلة، وسنعقد لها المبحث التالي:

المبحث الثالث: في مسالك العلة وأدلتها

سبق أن قلنا أن الأصوليين متفقون على أنه لا يجوز للمجتهد التعليل بأي وصف كان «لأن ادعاءه وصفاً من الأوصاف أنه علة، بمنزلة دعواه الحكم، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل، لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل»[140]، ومن ثم كان كل ما يتوصل به إلى معرفة الحكم من الخطاب هو عين ما يتوصل به إلى معرفة العلة في الحكم الذي نص عليه الخطاب، فإذا كان الحكم لا يثبت إلا توقيفاً، فإن العلة كذلك

(138) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص 306.

(139) المصدر نفسه ص 306.

(140) كشف الأسرار 350/3.

لا تثبت إلا توقيفاً، وإذا كانت طرق معرفة الحكم تتسع لما هو أكثر من النص عليه، فإن طرق معرفة العلة كذلك تتسع لما هو أكثر من التنصيص عليها. يقول الإمام الغزالي: «لا يثبت الحكم إلا توقيفاً، لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص، بل النص والعموم والفحوى، ومفهوم القول، وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة، فكذلك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص»[141].

وإذا كان هناك من فرق يوجد في الطرق الموصلة إلى الحكم والعلة، فهو الفرق الحاصل بين ما يتوصل به إلى الحكم وعلته من جهة وبين ما يتوصل به إلى إثبات العلة في الفرع من جهة أخرى، إذ «أن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع، ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية، لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك، فلم يكن إثباته إلا بالدليل الشرعي» [142].

بعد هذا التوضيح نقول: إن الأدلة الشرعية التي رأى الأصوليون أنها مثبتة للعلة هي الخطاب من جهة والاستنباط منه من جهة ثانية.

ما يدل عليه الخطاب:

فأما الخطاب فلا خلاف بين الأصوليين في صلاحيته للدلالة على العلة سواء كان كتاباً أو سنّة أو إجماعاً، كانت هذه الدلالة قطعية، كأن تكون بألفاظ وضعت لإفادة العلية لا غير، مثل: من أجل، ولأجل، وكي، وإذن، ولعلة كذا، وما يجري مجرى هذه الألفاظ من صيغ التعليل، كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني أسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[143]. وقوله تعالى: ﴿كيْ لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[144] وقوله تعالى: ﴿إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات﴾[145].

أو كانت الدلالة عليها ظنية بأن تكون بألفاظ ليست خالصة في الدلالة على العلية، كالباء، واللام، وإن، إذ الباء بالرغم من أنها صريحة في الدلالة على العلية، إلا أن دلالتها غير قطعية، لأنها كما تستعمل في التعليل تستعمل في غيره كالإلصاق والاستعانة

(141) المستصفى 72/2 .
(142) كشف الأسرار 351/3 .
(143) سورة المائدة 32.
(144) سورة الحشر 7.
(145) سورة الإسراء 75.

والمقابلة. . . وكذلك اللام ليست صريحة في العلية لورودها لغير التعليل مثل قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾[146]. فالاتفاق حاصل على أن ذلك لا يجوز أن يكون غرضاً[147]، والأمر كذلك بالنسبة لأن المخففة والمشددة مثل قوله تعالى: ﴿إن هم إلا كالأنعام﴾[148] وقوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾[149].

أو كانت ليست صريحة بل بطريق التنبيه والإشارة لا غير مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[150] حيث نبه النص على أن القطع معلل بالسرقة وأنها سببه، بترتيبه الحكم على الفعل بفاء التعقيب والتسبيب.

ونبه أيضاً في قوله تعالى: ﴿فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾[151] على أن «سبب تكفل الولي بإملاء الحق ضعف المولي عليه وسفهه وعجزه»[152].

ونبه أيضاً بطريق الإشارة في قول الرسول عليه الصلاة والسلام للإعرابي الذي جاءه يقول: «هلكت وأهلكت، واقعت أهلي في نهار رمضان عادماً، فقال عليه السلام: «أعتق رقبة»[153] على أن الوقاع علة للعتق، لأن الحكم إنما ذكر في معرض الجواب.

وإن قوله عليه الصلاة والسلام وقد توضأ بنبيذ التمر: «تمرة طيبة وماء طهور»[154] ليس المراد منه هو تعريف عين النبيذ «بل هو تعريف كونه علة الجواز»[155] و«دلت هذه العلة على جواز التوضؤ به سفراً وحضراً، وعلى جواز الغسل به وإن ورد في الوضوء»[156]، ولكن لا يحمل على النبيذ المعروف بل يحمل على ما نبذ فيه تمرات

---

(146) سورة الأعراف 179.

(147) المحصلو 312/2 انظر معاني اللام وغيره من الحروف الواردة في هذا البحث في العوالم المائة النحوية للإمام عبد القاهر الجرجاني. تحقيق وتقديم ذا البراوي زهران. ط 2 . دار المعارف 1988.

(148) سورة الفرقان 44.

(149) سورة يوسف 53.

(150) سورة المائدة 38 .

(151) سورة البقرة 282.

(152) شفاء الغليل ص 28.

(153) انظر الحديث في نيل الأوطار 182/4.

(154) انظر الحديث في مسند الإمام أحمد 295/5 - 309 وصحيح البخاري 54/1 وسنن أبي داود 21/1.

(155) شفاء الغليل ص 41.

(156) المصدر نفسه ص 42.

لاجتذاب ملوحته على عادة العرب فيما يعدونه للشرب»[157].

ونبه قوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرطب إذا جف»؟ فلما قيل له نعم، قال: «فلا إذن» على العلة «من ثلاثة أوجه: أحدهما بالفاء، إذ قال مرتباً على ما ذكر: «فلا إذن». والآخر بقوله: «لا إذن» فإنه للتعليل، والآخر بالاستنطاق والتقرير على الوصف المنطوق به، فلو حذف الفاء، وحذف قوله: إذن. وقال بعد قولهم: «ينقص الرطب» لا، مقتصراً عليه ـ كان التنبيه باقياً، إذ لو لم يكن النفي المذكور بقوله: لا، معللاً بالوصف المذكور، لم يكن للاستنطاق به فائدة، فقد تراكمت وجوه التنبيهات، فلأجله ظهر حتى لا يسع خلافه لمنصف عاقل، وترقى في الظهور إلى رتبة التصريح والتنصيص» [158].

هذا والدلالة على العلة سواء كانت صريحة أو بطريق التنبيه والإشارة تعتبر دليلاً «إذ لا فرق بينهما في إفادة المعرفة، وإنما طريق التعريف هو المختلف فيه»[159]، فهناك طريق «النطق والتنصيص على المقصود بعبارة موضوعة له في الأصل»[160] وهناك طرق دون النطق والتنصيص كالحذف والإيجاز مثل قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ إذ معناه فافطر، فإن الفهم يحصل كما لو نطق به من غير فرق.

وهناك «التنبيه على الشيء بذكر نظيره وضرب مثل فيه دون التعرض له في نفسه» كقوله تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾ فيفهم منه أنه محرم كأكل لحم الغير.

وهناك ما يجري من الألفاظ على اللسان دون قصد لذات اللفظ مثل قوله عليه الصلاة والسلام «أيما رجل مات أو أفلس، فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجد بعينه»[161]، فذكر الرجل جرى على اللسان من غير قصد، إذ لا فرق بين الرجل والمرأة في الحكم المتعلق به.

وبذلك كله يتبين «أن التعريف بحكم المسمى غير موقوف على النطق بالعبارة الموضوعة له في أصل الوضع، ولا ينبغي أن يتعجب الإنسان من قولنا: إن الإيماء إلى

(157) المصدر نفسه ص 41.
(158) المصدر نفسه ص 43.
(159) شفاء الغليل ص 106.
(160) شفاء الغليل ص 106.
(161) انظر الحديث الحديث في المنتقى 364/2 ونيل الأوطار 205/5.

الوصف الذي أضيف الحكم إليه نص في اعتباره، وإن لم يكن ذلك نطقاً صريحاً»[162].

ما يستنبط من الخطاب:

هذا إذا دل الخطاب على العلة، أما إذا لم يدل فإن الأصوليين يختلفون فيما يصلح أن يكون طريقاً مفضياً إليها.

فالذي ذهبت إليه جماعة من الأصوليين: أن الاطراد وحده كافٍ في الدلالة على العلة، بمعنى أن «وجود الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه معنى من تأثير أو إخالة يصلح دليلاً على العلة، ويصير الوصف به حجة»[163].

والذي ذهب إليه جمهور الفقهاء من السلف والخلف أن الوصف لا يصير حجة بمجرد الاطراد بل لا بدّ لصيرورته علة من معنى يعقل[164].

ونحن لكي نتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في هذه القضية يجب أولاً أن نبين نوع الوصف الذي يراد به التعليل، ثم نبين الطرق الموصلة إليه وموقف الأصوليين منها.

أما نوع الوصف الذي يراد به التعليل، فـ«لا يخلو في نفس الأمر أن يكون مناسباً أو شبهاً أو طرداً»[165] أو بتعبير آخر: إن ما يراد التعليل به، إما أن يكون قريباً من الخطاب باعتباره يفضي إلى تحصيل مقصود من مقاصده الضرورية أو الحاجية أو التحسينية، وهو الذي أطلقوا عليه المناسب لذاته.

أو يكون بعيداً من الخطاب، وهو الذي أطلقوا عليه الوصف الطردي، باعتبار أن الاطراد الذي هو السلامة من النقض[166]، يعتبر «أعم أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة»[167].

---

(162) شفاء الغليل ص 109 .

(163) كشف الأسرار 351/3..

(164) انظر كشف الأسرار 351/3 - 352.

(165) انظر نظرية القياس الأصولي للدكتور محمد سليمان داود ص 189 وهو قول لابن المنير، وانظر كذلك الأحكام للآمدي 426/3.

(166) النقض هو ثبوت العلة وهي الوصف في صورة مع عدم الحكم فيها. مثل أن يقال ان النباس سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله فيجب عليه القطع كسارق مال الحي فيقال هذا ينتقض بصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن الوصف موجود فيه ولا يقطع، انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد 352.

(167) المستصفى 81/2.

أو يكون وسطاً بين هذا وذاك، وهو ما أطلقوا عليه الوصف الشبهي، لشبهه المناسب من جهة، والطردي من جهة أخرى، إذ هو واسطة بين المناسب والطردي «فهو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم به في ظهور المناسبة عنه، ومشابه للطردي في أنه غير مجزوم بظهور المناسب فيه، فهو دون المناسب وفوق الطردي»(168).

تلك هي أنواع الوصف إجمالاً أما الطرق المفضية إليها أو المثبتة لعليتها فهي تتلخص في: المناسبة، والسبر والتقسيم، والدوران، والشبه.

إثبات العلة بالمناسبة:

يقصدون بالمناسبة أو الإحالة كما يسمونها أيضاً: اقتران الحكم بوصف مناسب وملائم له، وهي بتعبير المحقق سعد الدين التفتازاني «هي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمناً لجلب نفع أو دفع ضرر»(169) مثل الإسكار فإنه وصف مناسب عقلاً لما ترتب عليه من تحريم وحد.

ويوضح العلامة نجم الدين الطوفي حقيقة الوصف المناسب بقوله: «قلت: قد اختلف في تعريف المناسب. واستقصاء القول فيه من المهمات، لأن عليه مدار الشريعة، بل مدار الوجود، إذ لا موجود إلا وهو على وفق المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص، والخفاء والظهور. فما خفيت مناسبته سمي معللاً. فقولنا: المناسب ما تتوقع المصلحة عقيبه أي: ما إذا وجد أو سمع، أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف.

قال ومثاله: إنه إذا قيل: المسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القصاص مشروع، أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ النفوس، وأمثلة كثيرة ظاهرة.

وإنما قلت: ما تتوقع المصلحة عقيبه لرابط عقلي أخذاً من السبب الذي هو القرابة، فإن المناسب ها هنا مستعار ومشتق من ذلك، ولا شك أن المتناسبين في باب النسب كالأخوين وابني العم ونحو ذلك، إنما كانا متناسبين لمعنى رابط بينهما وهو القرابة. فكذلك الوصف المناسب ها هنا، لا بدّ أن يكون بينه وبين ما يناسبه من

(168) الأحكام للآمدي 426/3.

(169) التلويح 69/2.

المصلحة رابط عقلي، وهو كون الوصف صالحاً للإفضاء إلى تلك المصلحة عقلاً»[170] .

ورغم هذا الرابط العقلي بين هذا الوصف المناسب والحكم المترتب عليه، فإن صلاحيته للتعليل عند الحنفية لا تثبت إلا بثلاثة شروط هي الاختصاص، والملاءمة والتأثير[171] .

أما الاختصاص، فلأن «التعليل بجميع الأوصاف أو بكل وصف لا يصح» بل هو قاصر على وصف واحد كالشهادة لا تصح إلا بلفظ أشهد[172] .

وأما الملاءمة، فلأن «موافقة الوصف ومناسبته للحكم بأن يصلح إضافة الحكم إليه، ولا يكون نابياً عنه «شرط لازم لصلاحية الوصف للتعليل. وذلك كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر، بدل إضافته إلى الإسلام لأنه ناب عنه «لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها، وكذا المحظور يصلح سبباً للعقوبة، والمباح سبباً للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملاءمة»[173] .

ولكن الملاءمة بالرغم من انتظامها مع الحكم فإنها لا توجب العمل بذلك الوصف بل لا بدّ من التأثير فوق الملاءمة. «قال أبو اليسر: إذا كان الوصف ملائماً يصلح أن يكون علة، ويجوز العمل به، ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثراً عندنا. . . فإذا ظهر أثر إخالته ـ أي مناسبته ـ فحينئذٍ يجب العمل به، فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير شرط لوجوب العمل بها»[174] .

والتأثير عندهم هو «أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع، إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسنّة أو بالإجماع، أي يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج»[175] .

والمؤثر أربعة أقسام:

ما ظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو أعلى درجة في القياس، لأنه إذا ثبت أن العلة في الربا هي الطعم يكون الزبيب ملحقاً بها قطعاً كما لو ثبت أن إيجاب

---

(170) نقلاً عن: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 325 - 326.

(171) يقول صاحب كشف الأسرار 352/3: «لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التأثير، ومن اختصاصه.

(172) كشف الأسرار 352/3.

(173) كشف الأسرار 352/3.

(174) كشذ الأسرار 353/3.

(175) كشف الأسرار 353/3.

الكفارة على الأعرابي لم يكن لكونه أعرابياً وإنما كان للوقاع، يكون التركي والهندي في معناه «إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى»[176].

والثاني ما ظهر تأثير عين الوصف في جنس ذلك الحكم كتأثير الأخوة الأشقاء في التقديم في الميراث على الأخوة للأب، فيقاس عليه ولاية النكاح، وتحمل الدية مثلاً.

والثالث ما ظهر تأثير جنس الوصف في عين ذلك الحكم وذلك كتأثير المطر في صحة الجمع بين الصلاتين، فإن المطر وصف مناسب لاشتماله على المشقة الناشئة عنه، وهو كالسفر القائم مقام المشقة الناشئة عنه الذي جعله الشارع علة في الجمع بين الصلاتين.

والرابع ما ظهر تأثير جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كإقامة الصحابة رضوان الله عليهم مظنة القذف التي هي الشرب مقام القذف ذاته، فأوجبوا على الشارب حد القاذف لأنهم رأوا أن الشارع وقد اعتبر المظنة في بعض الأحكام اعتبار الشيء ذاته مثل تحريم الخلوة بالأجنبية لمظنة إفضائها إلى الوقوع في الحرام، فالتأثير هنا هو مطلق المظنة التي هي جنس لمظنة الوطء عند الخلوة بالأجنبية، ومظنة القذف عند الشرب، ولغيرها من المظنات في مطلق الحكم الذي هو جنس لإيجاب حد القذف ولحرمة الوطء.

موقف المتكلمين من الوصف المناسب:

تلك هي وجهة نظر الحنفية في اعتبار الوصف الذي لم يدل عليه الخطاب، أما وجهة نظر غيرهم فإن المناسبة وحدها[177] كافية في إفادة المعرفة بالعلة ووجوب العلم بها، لأنهم يعنون بها من جهة «معنى معقولاً ظاهراً في العقل يتيسر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي بحيث ينسب الخصم في جحده بعد الإظهار بطريقه إلى النكر والعناد»[178].

ومن جهة ثانية فلأن تلك المعاني المناسبة تشير إلى وجوه المصالح التي هي مقاصد الشريعة، إذ هي على وفق منهاجها تسير، حتى أن الحكم عندما يضاف إليها ينتظم، ومن ثم يقرر الإمام الغزالي: «إن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود»[179] كما

---

(176) كشف الأسرار 353/3.

(177) يطلق الأصوليون المتكلمون على المناسبة إطلاقات عديدة فقد سموها الإحالة والملاءمة، والمصلحة، والاستدلال ورعاية المصالح، وتخريج المناط، واعتبروا أن هذه الألفاظ كلها تعبر عن معنى، انظر مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص 390.

(178) شفاء الغليل ص 143.

(179) شفاء الغليل ص 159.

يقرر أن «جميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»[180]. فقولهم مثلاً: تقتل الجماعة بالواحد، لأن هذا النوع من القتل الجماعي يتخذ ذريعة إلى التخلص من الأعداء من قبل الظلمة، هو معنى معقول، وتعليل بمناسب «ظهر وجه استدعائه للحكم واقتضائه له في العقل، ولم يدل دليل على تـأثيره لا من جهـة النص ولا من جهة الإجماع»[181].

وقولهم أيضاً حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، لو قدر أن النص لم ينبه على إثارته العداوة والبغضاء بقوله تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾[182] لقلنا إن تعليلهم بالإسكار وإزالـة العقل تعليل بكلام مناسب. إذ «معنى مناسبته: استدعاء هذا المعنى ـ من وجه المصلحة ـ هذا الحكم، واقتضاؤه له، فإن العقل ملاك أمور الدين والدنيا، فبقاؤه مقصود وتفويته مفسدة، فحرم لما فيه من الإفضاء إلى المفسدة»[183].

ثم يقول: «ولا نشك في تمييز هذا من قول القائل: إنه حرم لرائحته الفائحة المخصوصة أو لحمرته، إذ لا تناسب الحمرة التحريم ولا تستدعيه ولا تتقاضاه عقلاً».

أقسام الوصف المناسب:

هذا والوصف المناسب ينقسم إلى: مؤثر، وملائم، وغريب.

ـ أما المؤثر «وهو ما دل مسلك نقلي على اعتبار عينه»[184] فيتميز عن غيره بميزتين: الأولى أن الوصف المؤثر يشهد له الخطاب، إما بصريح الدلالة أو الإيماء، والثانية أنه قد يكون معقول المعنى أي مناسباً وقد يكون غير معقول المعنى مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «من أكل مما مسته النار فليتوضأ»[185] و«من مس ذكره فليتوضأ»[186] و«من قاء أو رعف أو أمذى فليتوضأ»[187] «فكل ذلك لا مناسبة فيه، فإن الأكل والمس لا ينبئان عن الوضوء، بل

---

(180) المصدر نفسه 159.

(181) شفاء الغليل ص 147.

(182) سورة المائدة 91.

(183) شفاء الغليل ص 146.

(184) شفاء الغليل ص 194.

(185) الحديث انظر المنتقى 127/1 ومسلم 154/1 ونيل الأوطار 182/1.

(186) الحديث انظر نصب الراية 54/1 ونيل الأوطار 172/1.

(187) الحديث انظر المنتقي 114/1 ونيل الأوطار 164/1.

خروج المذي من المنفذ لا يناسب غسل الوجه واليدين، فإنه غسل في غير محل النجاسة، ويفهم بالصيغة ـ من جهة التنبيه ـ جعله إياه سبباً»[188]وحيث فهمت السببية من الصيغة فإنه لا يلتفت إلى المناسبة، حتى لو أن الشارع قال مثلاً «من مس ثوباً أو جداراً أو حجراً، فليتوضأ لفهم منه السببية كما يفهم من هذه الصور»[189].

ـ وأما الملائم فهو ذلك الوصف الذي لا يؤثر عينه في عين ذلك الحكم وإنما يؤثر بجنسه في جنس ذلك الحكم المنظور فيه مثل تحريم القليل من الأنبذة الذي لا يسكر قياساً على القليل من الخمر، فإنه لو علل بأنه «داع إلى الكثير وأن الطباع تختلف، والقدر الذي يسكر كل شخص في كل حال لا ينضبط، فيحسم الباب بحكم المصلحة ـ كان مناسباً يستوي فيه النبيذ والخمر، وتظهر ملاءمته لتصرفات الشرع بتحريم الشارع الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، لأنه داع إلى الزنى وما يجري مجراه من تعميم الشرع التحريم على مقدمات المحظورات ودواعيها، فيكون ملائماً ولا يكون مؤثراً التأثير الذي عنيناه فيما سبق إذ لم يظهر تأثير عين انبعاث داعية الشرب في تحريم الشرب»[190].

ـ وأما الأوصاف المناسبة الغريبة التي لا تلائم فهي تلك التي «لم يظهر في الشرع اعتبار عينها ولا اعتبار جنسها، وهي مع ذلك تناسب نوعاً من المناسبة تتميز به عن الطرد الذي ينبو عن الحكم نبوة لا يتقاضاه ولا يتعلق به»[191].

والغزالي بالرغم من تنبيهه إلى أن هذه المعاني الغريبة عزيزة في الشرع، لأن «المعاني إذا ظهرت مناسبتها فلا تنفك عن التفات الشرع إلى جنسها في غالب الأمر» يضرب لها أمثلة من بينها ترتيب أعضاء الوضوء، فإنه يمكن أن يقال في علته: إن سبب تقديم اليد يرجع إلى أنها آلة التناول وهي مكشوفة غالباً، ثم الوجه لأنه أهم الأعضاء وأشرفها، ثم الرأس لأنه في الغالب مستور وأخرت الرجل لأنها أحرى الأعضاء بالبعد من النظافة لمخالطة التراب.

«فهذا فن من الكلام مناسب يتميز عن قول القائل: قدم الوجه لأنه على شكل الاستدارة مثلاً إلى غير ذلك من صفات خلقية تنبو عن الحكم.

إلا أن مثل هذه المعاني وإن كانت مناسبة فغير موثوق بها، إذ لم يثبت من جهة

---

(188) شفاء الغليل.

(189) شفاء الغليل ص 32.

(190) شفاء الغليل ص 152.

(191) شفاء الغليل ص 158.

الشرع ملاحظة جنسها، ويتسع التقدير في أمثالها ولا يضيق طريقها على أي وجه كان، فإنه لو ذكر الترتيب على عكس المعهود لأمكن أن يعكس هذا المعنى»[192].

ثم يقول: «وأمثال هذه الخيالات يتسع طريقها ولا يوثق بها. نعم هي صالحة في هذا المقام لدفع الاستدلال بالآية، فإن الآية ليس فيها صيغة تدل على وجوب الترتيب، وإنما يستند المستدل فيها إلى تخصيص البعض بالتقديم والتأخير، ويقول: إذا لم يكن له سبب فسببه وجوب التقديم. فيقال: هذا إمكان تعلقت به، وهذه الإمكانات تعارضه، فتطرق إليه الاحتمال»[193].

تقسيم آخر للمناسب:

وكما قسم الأصوليون المعنى المناسب إلى مؤثر وملائم وغريب، قسموه كذلك إلى حقيقي عقلي، وإلى خيالي إقناعي.

ويقصدون بالحقيقي العقلي ما «لايزال يزداد على البحث والتنقير والسبر ـ وضوحاً ويرتقي بمزيد التأمل إلى شكل العقليات»[194] أو بتعبير آخر ما وقع التعليل به في مراتب الضروريات والحاجيات وما يلحق بهما، كإيجابهم القصاص من القاتل بالمثقل محافظة على قاعدة الزجر والردع وقياساً له على الجارح، وإيجابهم قطع الأيدي باليد الواحدة حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون على الأعداء «فهذا فن واقع في الرتبة العليا لاغبار على مناسبتها»[195].

والأمر كذلك في الوضوح بالنسبة لما يلحق بالضروريات كقولهم إن المماثلة يجب أن تراعى في القصاص، فالقاتل المعتدي يجب أن يعامل بالمثل، فإذا أحرق القتيل أحرق، وإذا أغرقه أغرق، وهكذا، وقولهم إن اليسيرمن الخمر حرام لأنه داع إلى الكثير، وتعديتهم ذلك إلى القليل من سائر المسكرات، فإن مناسبة المعنى واضحة جلية لا سبيل إلى إنكارها.

كذلك هو الأمر بالنسبة لما يقع في رتبة الحاجيات وما يلحق بها، كتزويج الصغير والصغيرة من قبل وليهما، فإن الزواج بالرغم من أنه «لا تمس إليه حاجة ناجزة من شهوة

---

(192) شفاء الغليل ص 158.
(193) شفاء الغليل ص 158.
(194) شفاء الغليل ص 172
(195) شفاء الغليل ص 164.

وتوقان»[196] فإن مصلحة المعيشة تقتضيه، كأن يكون الخاطب كفئاً أو تكون المخطوبة مرموقة بحيث إذا لم يبادر ضاعت منه الفرصة. «فصارت غبطة الصبي ومصلحته المستغني عنها. مقصوداً من جهة الشرع كضرورته التي لا غنية له عنها، وصار رعاية هذا المقصود مناسباً، كرعاية المقصود الضروري، وما يجري مجرى الضروري، والتحق بتلك الرتبة»[197].

ومثله في الوضوح ما يلحق بهذه الرتبة كمراعاتهم الكفاءة والمحافظة على مهر المثل «فنحن نستعمل هذا المعنى في منع الولي من النقصان عن مهر المثل، وفي منعه من التزويج من غير كفء»[198].

كما يقصدون بالخيالي الإقناعي ما «يخيل في الابتداء مناسبته، فينقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل، وإذا سلط عليه البحث وسدد إليه النظر ـ ينحل حاصله وينكشف عن غير طائل»[199] كتعليل الإمام الشافعي تحريم الخمر والميتة والعذرة بنجاستها، لأن الشرع في نظره كما حكم بنجاسة هذه الأشياء يكون آمراً باجتنابها، ففي الإقدام على بيعها ومقابلتها بالمال مناقضة لأمر الشارع.

غير أن الناظر إذا ما سلط البحث على هذا الكلام «انتفت المناسبة، إذ معنى نجاسته، أن الصلاة لا تصح معه، لا المنع من استعماله لنجاسته، والكف عن مخامرته، فالانتفاع بالنجاسات جائز بالاتفاق. ومعنى البيع نقل الاختصاص ببدل. ولا مناسبة بين بطلان الصلاة باستصحابه، وبين المنع من بيعه. فبهذا ينكشف الغطاء وتنقطع المناسبة ولا تزال تزداد المناسبة خفاءً واندراساً بالبحث، ولكن ليس يبعد في نظر الشرع، أن يمنع من بيعه تأكيداً لتنجيسه والكف عن مخامرته»[200].

وكذلك تعليلهم عدم ولاية العبد على ولده بدعوى أن الشخص الواحد لا يكون ولياً ومولياً عليه، فإن مثل هذا الكلام يتخيل مناسبته، ولكن سرعان ما يتهافت «بأن يقال: المتناقض أن يكون ولياً فيما هو مولي عليه، فأما أن يكون ولياً من وجه مولياً عليه من وجه آخر ـ فلا. كالمرأة فإنها تلي أموراً ويولى عليها في عقد النكاح»[201].

(196) شفاء الغليل ص 166.
(197) شفاء الغليل ص 166.
(198) شفاء الغليل ص 167.
(199) شفاء الغليل ص 172.
(200) شفاء الغليل ص 174.
(201) شفاء الغليل ص 175.

حجية المناسبة:

تلك كانت حقيقة المناسبة وأقسامها، أما الدليل على أنها طريق من طرق الوقوف على العلة، وأنها تفيد المعرفة بها لوحدها، فهو الإجماع، إذ لا خلاف بين الفقهاء القائسين في قبول المناسب بصنفيه المؤثر والملائم. يقول «وقد بان على الجملة أن المناسب الملائم مقول به باتفاق القائسين»[202]، ولأن الاقتصار في أثبات العلة على الاستدلال بالنص أو الإجماع يعز وجوده في المسائل القياسية[203].

نعم يشتد الخلاف بين الفقهاء القائسين في المناسب الغريب الذي لا يلائم، فيرى المنكرون لحجيته أن المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم هو «التعليل بالمعاني الملائمة دون المناسبات الغريبة التي لا نظير لها في الشرع»[204] وأن الصحابة رضي الله عنهم لم يحكموا بالرأي والقياس من تلقاء أنفسهم، وإنما فعلوا ذلك انطلاقاً مما فهموه من تجويز الشارع لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه. وذلك واضح في المعاني التي نبه الشارع عليها تصريحاً أو تعريضاً، نطقاً أو إيماءً.

أما الذي لم يذكر علته من الأحكام «فطريق التفطن لعلته، ملاحظة عادته المألوفة في إثبات الأحكام ونفيها»[205] لأن مثل هذه المعاني إنما تعقل بمثل هذا الطريق، إذ الشارع «كما راعى ضروباً من المصالح أعرض عن أنواع من المصالح»[206]. فمسألة الجد مع الأخ التي ليس فيها نص، نجد من قال بالتشريك، راعى أن «الجد أب الأب، والأخ ابن الأب، فكل واحد يدلي بواسطة واحدة والواسطة هو الأب، فاستويا فيشتركان».

ومن قال بالقوة في الترجيح راعى أن «للجدودة قوة في إفادة الولاية ليس ذلك للأخوة، والجد أب عند فقد الأب، وليس الأخ أباً فيقدم».

«وأجيب عنه: بأن البنوة أقوى من الأبوة، ولذلك فضل الابن على الأب في الميراث، والأخ يدلي ببنوة الأب. والجد بأبوته فتعادلت القوة».

وكل ذلك عرف من عادة الشرع اعتبارها، وملاحظة جنسها، وإنما تترجح جهة

---

(202) شفاء الغليل ص 188.
(203) انظر شفاء الغليل ص 182.
(204) شفاء الغليل ص 190.
(205) شفاء الغليل ص 191.
(206) شفاء الغليل ص 192.

الاعتبار على جهة التعطيل والإهمال بملاحظة العادة المألوفة وليس ذلك إلا بالملاءمة»[207].

لكن الإمام الغزالي يرى جواز التعليل بهذا المناسب وإن لم يكن ملائماً، وإن كان ذلك لا على سبيل القطع بل على سبيل الظهور، قال «والظاهر عندي جواز التعويل عليه، وأنه ملتحق بالمناسب الملائم، وإن كان دونه في الظهور، ولكن للمعاني مراتب ودرجات يظهر إثر تفاوتها عند التوارد والتزاحم والترجيح»[208] فأعلاها رتبة المؤثر الذي دل مسلك نقلي على اعتبار عينه، ودونه الملائم. «والملائم مقدم على الغريب ولكن المناسب الغريب أيضاً حجة»[209].

ويقول أيضاً: «فأما التمسك بإجماع الصحابة وأنه لم ينقل عنهم هذا الفن، فلا حجة فيه، ولا يستبين ذلك إلا بسبر جميع مسائلهم»[210].

وكأن الإمام الغزالي فعلاً قام بهذا السبر لاجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم فحصل له منها ما عبر عنه بقوله: «وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين، فإنهم حكموا في مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج لا يجمعها جميعها إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح، وهو المراد بالاجتهاد الذي أقر النبي عليه السلام معاذاً عليه»[211].

لكن كيف نستبين أن هذا الرأي هو الأغلب الأرجح؟.

يرى الإمام الغزالي أنه لا سبيل لذلك إلا باستقراء كافة الاحتمالات التي تستفاد من الخطاب ثم تسليط الأضواء عليها. وهو ما يسمى عندهم بالسبر والتقسيم.

إثبات العلة بالسبر والتقسيم:

يخطو الأصوليون المتكلمون في استثمار الخطاب خطوات أخرى أبعد مما خطاه الحنفية، إذ بينما يقف هؤلاء في مسالك العلة عند المناسبة، بل عند بعض أقسامها، وهي المؤثر والملائم فقط يتجاوز المتكلمون المؤثر والملائم إلى ما يثبت بالسبر والتقسيم والدوران والشبه.

---

(207) شفاء الغليل ص 194.

(208) شفاء الغليل ص 194.

(209) شفاء الغليل ص 195.

(210) شفاء الغليل ص 195.

(211) شفاء الغليل ص 195.

أما السبر والتقسيم فيراد به «حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها»[212] فلا يبقي المجتهد بعد السبر إلا على العلة التي يختارها ليثبت الحكم بواسطتها في الفرع مثل ما سنرى.

والتقسم إما أن يكون دائراً بين النفي والإثبات وهو ما يسمى بالتقسيم المنحصر[213] مثل قولهم في ثبوت الولاية على البكر الصغيرة في النكاح: إن الحكم فيها أما أن يكون معللاً أو غير معلل. وإذا كان معللاً فإما أن يكون معللاً بالبكارة أو الصغر أو غيرهما. وباطل أن يكون غير معلل بالمرة أو معللاً بغيرهما. للإجماع الحاصل على أنه معلل إما بالبكارة أو الصغر لا غير. ثم إن التعليل بالصغر لو قلنا به لصدق على الثيب الصغيرة وذلك باطل عند غير الحنفية بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن وإذنها صماتها»[214].

- أو يكون غير دائر بين النفي والإثبات وهو المسمى عندهم بالتقسيم المنتشر مثل قولهم: إن العلة في البر والشعير والتمر والملح هي إما الكيل أو الطعم أو الاقتيات، وباطل أن تكون غير القوت والادخار عند المالكي، أو غير الطعم عند الشافعي، أو غير الكيل عند الحنفي والحنبلي، لأدلة مذكورة عند كل منهم[215].

والمجتهـد في حصر الأوصاف لا يطلب منه فيها أكثر من وسعه، لأنه بذلك يحصل له الظن المقصود، ثم إن الأوصاف عقلية أو شرعية لو كانت لما خفيت الباحث[216].

وفي سبره الأوصاف يتم له ذلك بتتبعها واحداً واحداً قصد إبطال بعضها بطريقة من الطرق الآتية[217]:

أولاً: إما بإظهار عدم تأثير الوصف المحذوف في العلية، بدليل بقاء الحكم دون ما حذف من وصف، لأنه «لو كان المحذوف علة لانتفى الحكم عند انتفائه»[218] وذلك كأن «يقول الحنبلي أو الشافعي: يصح أمان العبد لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم، فيصح قياساً على الحر، فيقول الحنفي: إن ما ذكرت: أوصاف العلة في الأصل فقط،

(212) شرح العضد لمختصر المنتهى 236/2.

(213) الإبهاج في شرح المنهاج 83/3 - 84.

(214) الحديث رواه مسلم كتاب النكاح. باب استئذان الثيب.

(215) انظر على سبيل المثال بداية المجتهد 150/2.

(216) شرح العضد لمختصر المنتهى 236/2.

(217) المصدر نفسه 237/2.

(218) شرح العضد لمختصر المنتهى 237/2.

وتركت وصفاً آخر ـ وهو الحرية ـ هو مقصود في العبد، وحينئذٍ لا يصح القياس، فيقول المستدل: وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية، فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في العلة»[219] .

ثانياً: أو ببيان أن الوصف الذي ذكر هو وصف طردي، بمعنى أن الشارع لا يلتفت إلى مثله، إما إطلاقاً كالطول والقصر والبياض والسواد في الأشخاص، أو يلتفت إليه، ولكن في بعض الأحكام فقط، وذلك كالذكورة والأنوثة، فإنها وإن اعتبرت في أحكام كالشهادة والقضاء والإرث وولاية النكاح، فهي غير معتبرة في العتق مثلاً، لأنا لم نرَ الشارع قد اعتبر الذكورة والأنوثة في العتق، وبذلك يكون الوصف طردياً[220] .

ثالثاً: أو بعدم ظهور وجه مناسبته، إذ لا يخفى أن المناسبة شرط في العلة المستنبطة «لأنه لما تعددت فيه الأوصاف احتيج إلى بيان صلاحية بعضها للعلية بظهور المناسبة فيه فاشتراطه هنا لعارض»[221] وهو التعدد.

لكن قد يقال إن المناسبة ههنا تصبح إذن هي الدالة على العلة، وهي طريق ومسلك قائم بذاته سبق الحديث عنه، فلا معنى للسبر والتقسيم.

يجيبون بأن «المستدل استدل بعدم المناسبة في النفي، وبانحصار في الإثبات، ولم ينظر فيه لكونه مناسباً، أو لأنه متى انتفى غيره انحصر فيه وهو كافٍ في الدلالة على العلة»[222] «ثم للمستدل أن يرجح سبره بموافقته لتعدية الحكم، وموافقة سبر المعترض لعدمها، والتعدية أولى ليعم الحكم وتكثر الفائدة»[223] ذلك هو جوابهم وإن كان غير مقنع، إذ كيف نلاحظ عدم المناسبة في الوصف المحذوف ولا نلاحظها في المتبقي؟ وعلى كل سنعود إلى القضية بعد حين.

ما يتفرع إليه السبر والتقسيم:

تلك هي حقيقة السبر والتقسيم، بقي أن يقال: ما العلاقة بينه وبين تخريج المناط وتنقيحه خاصة وأن كلا منها يقوم على الحذف والتعيين؟.

الذي يتبين من خلال المقارنة بين هذه المناهج، أن بينها عموماً وخصوصاً من حيث

---

(219) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص 331.

(220) روضة الناظر وجنة المناظر 284/2.

(221) حاشية العطار 316/2.

(222) تقرير الشيخ عبد الرحمن الشربيني هامش حاشية العطار 316/2.

(223) شرح العضد لمختصر المنتهى 238/2.

الموضوع الذي تستعمل فيه، وتطابقاً من حيث طريقة النظر.

ـ أما من حيث الموضوع فلأن تنقيح المناط يستعمل «في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين وصف من أوصافه»[224]. وإن تخريج المناط يستعمل في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته»[225]، ولا يكون إلا بالحصر والتعيين.

والتقسيم والسبر يستعمل «في حصر الأوصاف الموجودة في الأصل، الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها»[226] بقطع النظر عن كونها أوصافاً مدلولة للخطاب أو مستنبطة منه.

وبذلك كله يتجلى أن السبر والتقسيم منهاج عام يتفرع عنه: ما دل الخطاب على تعليله بوصف غير معين وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط. وما لم يدل الخطاب على تعليله أصلاً وهو المسمى عندهم بتخريج المناط.

ـ وأما من حيث طريقة النظر المستعملة في هذه المناهج: فإن المجتهد في تنقيح المناط يقوم بحذف الأوصاف الخاصة التي لا علاقة لها بالحكم ولا تسهم في تعديته. وينيط الحكم بوصف مناسب بجعله متعدياً لما لم يتناوله الخطاب. كما في حديث الاعرابي الذي واقع زوجته في نهار رمضان عامداً، فإن النص يدل بالإيماء على أن الحكم معلل بترتيب الجواب عن السؤال وصلاحيته لذلك.. ثم هو يشير إلى أوصاف عديدة، ككون المواقع إعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوقاع حصل في رمضان معين.. فيقوم المجتهد بحذف الأوصاف الخاصة التي لا تأثير لها في الحكم، ويثبت مطلق المواقعة ليربط بها الحكم الذي هو الكفارة.

وحتى لو قلنا ان تنقيح المناط عبارة عن إلغاء الفارق[227] فإن إلغاء الفارق يقوم في جوهره أيضاً على: «أمرين: كون الفارق غير معتبر في العلية، وكون الباقي بعد ذلك الفارق هو العلة»[228] مثل إلغاء فارق الأنوثة بين العبد والأمة الذي لا تأثير له في منع سراية العتق في قوله عليه الصلاة والسلام: «من أعتق شركاً له في عبد قوم»[229]. وإثبات

(224) الأحكام للآمدي 436/3.

(225) الأحكام للآمدي 436/3.

(226) شرح العضد لمختصر المنتهى 236/2.

(227) نهاية السول 139/4.

(228) حاشية بناني على المحلي 293/2.

(229) الحديث رواه الجماعة والدارقطني. انظر نيل الأوطار 207/6.

وصف آخر اشتركا فيه، وله تأثير في الحكم. كوصف الرقبة، فإن مثل هذه العملية أيضاً قائمة على الحذف والتعيين. وهذا ما جعل الإمام الرازي يقول فيه: «فهذا هو طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت أصلاً»(230).

ومن جهة أخرى فإن الحصر في منهج تنقيح المناط موجود، وإن كان غير مقصود، ومن ثم يكون لا فرق بينهما إلا من حيث «أن السبر يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية، ثم إلغاؤها، ما عدا ما ادعي علته، وتنقيح المناط بالمعنى المذكور إنما يلاحظ فيه الأوصاف التي دل عليها ظاهر النص، وإن كان الحصر فيه أيضاً موجوداً، لكنه غير ملاحظ فهو حاصل غير مقصود»(231).

والأمر كذلك بالنسبة لتخريج المناط الذي «هو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته»(232) فإن الوقوف على علة ذلك الحكم الذي لم يدل عليها الخطاب لا صراحة ولا إيماء، وإخراجها من الخفاء إلى الوضوح يتوصل إليه بالسبر والتقسيم إذ بواسطته «يتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية»(233).

وذلك كاجتهاد الأصوليين في تخريج علة الحكم الوارد في قوله عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأوصاف فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»(234) حيث حصر الأصوليون والفقهاء الأوصاف التي يمكن التعليل بها في ثلاثة: الطعم والاقتيات والادخار، والكيل والوزن، ثم لما خاضوا فيها بالبحث والسبر رأينا كل مذهب من المذاهب الفقهية يبقي على وصف غير الذي أبقى عليه الآخر:

فالشافعية أبقوا على الطعم مسترشدين في ذلك بالحديث النبوي الشريف «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»(235) لأنهم قالوا: «إن الحكم إذا علق باسم مشتق دل على أن ذلك

(230) المحصول 359/2.

(231) حاشية العطّار 337/2.

(232) الأحكام للآمدي 436/3.

(233) جمع الجوامع بشرح المحلي 274/2.

(234) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند 320/5 والإمام مسلم حديث (1587/81) (1211/3).

(235) الحديث رواه مسلم 194/1 - 195 وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى 315/5 - 316 بلفظ لا تبيعوا الطعام بالطعام إلاّ كيلاً بكيل.

المعنى الذي اشتق منه الاسم هو علة الحكم مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فلما علق الحكم بالاسم المشتق وهو السارق علم أن الحكم متعلق بنفس السرقة»[236] ومن ثم قاس الإمام الشافعي على الأصناف الأربعة «جميع الطعام. كان مدخراً مقتاتاً أو لم يكن، لأنه رأى العلة في المنع من التفاضل في ذلك هو الطعم بانفراده»[237].

والمالكية رأوا «أن الجامع بين هـذه الأصناف الأربعـة المذكـورة هو الاقتيـات والادخار، كما رأوا أن الغاية من تعداد هذه الأصناف هي التنبيه بكل واحد منها على ما في معناه». أما البر والشعير فنبه بهما على أصناف الحبوب المدخرة، ونبه بالتمر على جميع أنواع الحلاوات المدخرة كالسكر والعسل والزبيب، ونبه بالملح على جميع التوابل المدخرة لإصلاح الطعام، وأيضاً فإنهم قالوا: «لما كان معقول المعنى في الربا إنما هو أن لا يغبن بعض الناس بعضاً، وأن تحفظ أموالهم، فواجب أن يكون ذلك في أصول المعايش وهي الأقوات»[238].

ولذلك «قاس مالك رحمه الله على القمح والشعير المذكورين في الحديث ما كان في معناهما من جميع الحبوب والطعام المقتات المدخر، وقاس على التمر ما كان في معناه من الطعام المدخر الذي يتفكه به في بعض الأحوال، ويتقوت به في بعض الأحوال كالزبيب والجوز واللوز وما أشبه ذلك. وقاس على الملح المذكور في الحديث ما كان في معناه من الطعام المدخر لإصلاح القوت كالتوابل والبصل والثوم وما أشبه ذلك»[239].

والحنفية أبقوا على الكيل والوزن لأنهم رأوا أن النبي ﷺ «لما علق التحليل باتفاق الصنف واتفاق القدر، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر في قوله ﷺ لعامله بخيبر من حديث أبي سعيد وغيره «الا كيلاً بكيل يداً بيد»[240] رأوا أن التقدير أعني الكيل أو الوزن هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف»[241].

(236) بداية المجتهد 2/ 150.

(237) المقدمات لابن رشد 36/2.

(238) بداية المجتهد 151/2.

(239) المقدمات 35/2.

(240) الحديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى 315/5 - 316.

(241) بداية المجتهد 151/2 ولكن لا يكون الطريق إلى الكيل هو السبر والتقسيم عندهم، إذ الحنفية كلهم إلا الإمام أبا بكر الجصاص والشيخ المرغناني، لا يعتبرون هذا المسلك حجة أصلاً. انظر سلم الوصول لشرح نهاية السول 132/4. وانظر كذلك ترجيح ابن رشد لمذهب الحنفية في بداية المجتهد 151/2.

ومن ثم «قاسوا على البر والشعير والتمر والملح ـ جميع ما يكال من الطعام والعروض، لأن ذلك كله يجمعه الكيل، وهي العلة عندهم في منع التفاضل في ذلك»[242].

والخلاصة أن السبر والتقسيم منهاج عام يتفرع إلى فرعين: تنقيح المناط وتخريج المناط، وأنه في تنقيح المناط يستهدف تعيين الوصف الصالح للعلة من بين الأوصاف التي يشير إليها النص، بينما هو في تخريج المناط يستهدف تعيين الوصف المناسب من بين سائر الأوصاف التي تستنبط من محل الحكم.

موقف الأصوليين من مسلك السبر والتقسيم:

بعد تبيان حقيقة السبر والتقسيم وعلاقته بتنقيح المناط وتخريجه. نستعرض مواقف الأصوليين منه فنذكر.

أولاً: إن هناك من يعلي من شأنه كالغزالي مثلاً، ويعتبره أعلى منهج يسلكه الفكر البشري، إذ عنده يصبح هو والخطاب سواء بسواء في إثبات علية الوصف، لأن «المؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر»[243] ولأن من «سبر وقسم فقد أتم النظر وأصاب»[244] ولأن الوصف قبل استخدام هذا المنهج، ليس إلا عبارة عن «سابق الرأي وبادىء الوهم»[245] في حين أنه «إذا انضم إليه سبر وتقسيم كان حجة»[246].

ثانياً: وهناك من يرى أن السبر والتقسيم لا يكون دليلاً على علية الوصف إلا إذا كان مصحوباً بإجماع مبهم، لأنه «لو ثبت اتفاق القائسين على كون حكم في الأصل معللاً، ثم اتجه للسابر إبطال كل معنى سوى ما رآه وارتضاه، فلا يمتنع والحال هذه أن يكون السبر مفيداً غلبة الظن في انتهاض ما لم يبطل، علماً.

ومستند ثبوته في التحقيق الإجماع على أصل التعليل، ولكن ثبت الإجماع على الأصل مبهماً وأفضى السبر إلى التعيين، فحصل منه ومن الإجماع ما أراده المعلل»[247].

ويقول أبو الخطاب الحنبلي أيضاً «ولا يصح ـ أي السبر والتقسيم ـ إلا أن تجمع

---

(242) المقدمات 36/2.

(243) المستصفى 84/2.

(244) المستصفى 81/2.

(245) المستصفى 81/2.

(246) المستصفى 81/2.

(247) البرهان في أصول الفقه 818/2.

الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة، فيعلم صحتها، كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول الحكم معلل ولا علة إلا كذا وكذا، وقد بطل أحدهما، فتعين الآخر»[248].

ثالثاً: وهناك من يفرغه من فعاليته ويعتبره مجرد عبث لا طائل يرجى من ورائه في الوقوف على علية الوصف، لأنه يرى أن «السابر إذا أبطل أشياء نص عليها، فأخرجها عن كونها عللاً، ولم يبق إلا واحداً، اتجه عند ذلك وجهان من الكلام:

أحدهما تعيين ما بقي للتعليل. والثاني بطلانه أيضاً والتحاق الحكم بما لا يعلل. وهذا التردد فيما بقي، يدل على أن السبر المجرد إذا انتهى إلى معنى واحد، ووقف عنده لم يدل على تعيينه للتعليل.

وإذا كان ذلك المعني غير مخيل فهو يبطل أيضاً بكونه طرداً، فلينجر السبر عليه، وليتخذ السابر هذا مسلكاً في إبطال ما أبقاه، وليحكم بأن الحكم غير معلل.

ولو استمكن الناظر من إبداء الإخالة في معنى من المعاني مع التزام السلامة، لبطل التعليل بغيره من المعاني من غير أن يتجشم سبراً»[249].

ويقول أبو الخطاب أيضاً «فإنه إن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة، صحتها، لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً، إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل»[250].

ونحن إذ نمعن النظر في هذه الأقوال يتبين لنا أن ما يعتمده الرافضون لمسلكية السبر والتقسيم يتمثل في:

- أن السابر إذا انتهى إلى معني واحد لم يدل السبر والتقسيم على تعيينه للتعليل إذ لم يوجد من يوجد من الدليل على صحته إلا خلو المحل عما سواه.

- أن السابر إذا انتهى إلى معنى مخيل كانت الإخالة هي الدليل والسبر له.

- أن الحكم من الجائز أن يكون قد ثبت تعبداً.

ولعل منطلق هذه الآراء بالنسبة للرافضين هو ما يرونه من أن الوصف المناسب

---

(248) روضة الناظر وجنة المناظر 281/2. وانظر كذلك المعتمد في أصول الفقه 784/2.

(249) البرهان في أصول الفقه 833/2 وانظر كذلك روضة الناظر 285/2.

(250) روضة الناظر وجنة المناظر 281/2.

لا تثبت عليته بالسبر والتقسيم بالرغم من سلوكه، بل بالمناسبة فقط باعتبارها مقصوداً شرعياً تتحقق بواسطته العلاقة بين الخطاب وبين ما يتعدى إليه مما لم ينص عليه.

ومن جهة أخرى فهم يفرضون دوماً أن المستبقي بعد السبر إما وصف مناسب وحينئذٍ يكون ثابتاً بالمناسبة أو وصف طردي فيكون ملغى أو يكون الحكم غير معلل بالمرة.

بينما يرى القائلون بحجية السبر والتقسيم أن «هذه الطريق مفيدة للعلة لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبداً، وإذا أمكن إضافته للمناسب فلا يضاف لغير المناسب ولم نجد مناسباً إلا ما بقي بعد السبر فوجب كونه علة بهذه القواعد»[251] ولكن نجد أنهم ـ أي القائلين بحجية السبر ـ في الوقت الذي يقتحمون الأوصاف المحذوفة بطريقة إظهار عدم مناسبة الوصف المحذوف ليلغى، لا يجرؤون على اقتحام المستبقي بهذه الطريق. بل يقفون أمامه في استحياء فلا هم قادرون على إبداء مناسبته لأنهم كما قالوا «لو أوجبوا بيانها على المعلل انتقل عن طريق السبر إلى الإخالة التي هي تعيين العلة بإبداء المناسبة وهي انقطاع»[252] عن منهج إلى منهج يرفض المنهج السليم سلوكه، ولا هم قادرون على التصريح بطرديته التي إن ثبتت ثبت إلغاؤه كغيره من الأوصاف المحذوفة. وهذا التردد هو الذي جعل إمام الحرمين يرفض مسلك السبر والتقسيم بالمرة ويعتبره عبثاً لا طائل يرجى منه كما لاحظنا.

تلك هي وجهة نظر هؤلاء وأولئك. ويظهر أننا لو حددنا المجال الذي يعمل فيه كل مسلك من مسالك العلة على حدة لأدركنا أن هناك تمايزاً بين مجالاتها، فما يعمل فيه الخطاب هو غير ما تعمل فيه المناسبة، وما يعمل فيه السبر غير ما يعمل فيه الدوران أو الشبه.

بيان ذلك أن ما شهد له الخطاب إما بصريح اللفظ أو إيمائه لا يكون في حاجة إلى مناسبة، لأنه متى فهمت السببية من الصيغة لا يلتفت إلى مناسبة الوصف كما سبق بيانه، كما لا يحتاج إلى سبر وتقسيم لأن «المؤثر من خاصيته أن يستغني عن السبر والحصر، فلا يحتاج إلى نفي ما عداه، لأنه لو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يطرح بل يجب التعليل بهما، فإن الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة. ويعلل تحريم الوطء بالجميع، لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الانفراد بإضافة الشرع التحريم إليه»[253].

(251) شرح تنقيح الفصول ص 398.

(252) تيسير التحرير 47/4.

(253) المستصفى 85/2.

نعم لو كانت شهادة الخطاب للوصف ضعيفة بأن لم يدل عليه بألفاظه ولا أومأ إليه، فإن «المناسبة تفيد العلية إذا اعتبرنا الشارع فيه كالسكر في الحرمة أو في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم أو بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة، أو جنسه في جنسه كإيجاب حد القذف على الشارب ليكون الشرب مظنة للقذف، والمظنة قد أقيمت مقام الظنون»[254].

وإذا لم يعتبر الشارع الوصف بطريقة من هذه الطرق وكان مع ذلك مخيلاً بأن كان مناسباً غريباً، أو إقناعياً، فإن المجتهد حينئذٍ يكون في حاجة إلى منهج فكري سليم يعضد به هذه المناسبة الغريبة لأنه بهذا المنهج يصبح لديه دليلان على علية الوصف المتبقي: أحدهما المناسبة الغريبة أو الإجماع المبهم، والثاني السبر والتقسيم.

- ولو أن المناسبة تعطلت بأن أفضى السبر والتقسيم إلى وصف لم تظهر له مناسبة، فإن المجتهد عندئذٍ يلتجىء إلى منهج آخر هو الدوران. فإذا ثبت لديه أن الوصف المتبقي مطرد منعكس كان الوصف صالحاً للتعليل به، لأن المجتهد يكون حينئذٍ أيضاً أمام دليلين دليل عقلي يتمثل في الدوران. ودليل شرعي وهو أن «التعليل هو الغالب على أحكام الشرع»[255].

وبذلك يظهر أن كل مسلك من مسالك العلة ما عدا ما دل عليه الخطاب بألفاظه لا يقوى على الدلالة على علية الوصف. فالمناسبة مع شهادة الخطاب الضعيفة، والسبر والتقسيم مع المناسبة الغريبة، والدوران مع ما ثبت بالاستقراء أن الأصل في الأحكام التعليل، والشبه إنما تثبت عليته «بجميع المسالك من الإجماع والنص والسبر»[256] باستثناء المناسبة «وإلا لخرج عن كونه شبهياً إلى كونه مناسباً مع ما بينهما من التقابل»[257].

أقول لو أننا قلنا بذلك لهان الأمر وحصل الاتفاق إذ عندما يصبح لدينا دوماً في عملية السبر والتقسيم دليلان على علية الوصف المستبقي أحدهما الإجماع المبهم أو المناسبة الغريبة والثاني المنهج الفكري السليم الذي يسلكه المجتهد. وكل منهما ضعيف بمفرده قوي بتآزره.

---

(254) المنهاج للقاضي البيضاوي لشرح الإبهاج 65/3.

(255) شرح العضد لمختصر المنتهى 238/2.

(256) المصدر نفسه 244/2.

(257) حاشية التفتازاني على العضد 244/2.

وهذه قضية مسلمة عند الأصوليين كما لاحظنا في هذه القضية ذاتها في قولهم إن السبر والتقسيم يصبح دليلاً على علية الوصف بمؤازرة الإجماع المبهم. وقول بعضهم أيضاً: إن التنبيه من الخطاب على علية الوصف ضعيف لا بدّ من مؤازرته بالمناسبة، كما أن الوصف الطردي إذا عزز بمنهج الدوران صلح أن يكون علة.

على أن القاضي أبا بكر الباقلاني يصرح بضرورة السبر والتقسيم في تمييز العلل بعضها من بعض إذ الحكم معلل بما بقي... يقول: «لا بدّ منه في العلل الشرعية كما في العلل العقلية»(258).

والإمام الغزالي في شرحه لهذا الرأي يقول «يحتمل أنه أراد به إبطال سائر العلل بعد أن كانت علته المستبقاة مخيلة، لتبين أن الحكم معلل به، فإنه يجوزازدحام العلل على حكم واحد، وإذا لم يتبين بطلان الأقسام على هذا المذهب لم يستفد بالإخالة شيئاً، مع توقع مخيل آخر أظهر منه يعلل به..

ويحتمل أنه أراد بالسبر والتقسيم في مسألة يتفق على كونها معللة بعلة واحدة، كمسألة الربا فيستفيد بإبطال الأقسام تعين محل الإجماع، إلا أن هذه صورة لا يفرض وقوعها لندورها»(259).

وبذلك يتبين أن السبر والتقسيم منهج فكري سليم يسلكه المجتهد في تمييز الأوصاف عند ازدحامها على حكم واحد لتبين الوصف المخيل. وأنه لا ضير على المجتهد «في الانتقال من مسلك إلى آخر» لأن ذلك قضية تحسينية لا ضرورية(260).

إثبات العلة بالدوران:

أما الوصف الطردي الذي يفسر عندهم بوجود الحكم عند وجود ذلك الوصف من غير إشعار بمناسبة، فيكاد الأصوليون يجمعون(261) على رفضه مسلكاً من مسالك العلة، لأنه «لا يناسب الحكم ولا يشعر به(262)». إذ التعليل ببعض الأوصاف التي لا يدل عليها النص، لا يكون موجباً بنفسه للعمل. «وإنما يجب العمل به، بطريق أنه إعمال الرأي ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعي، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأي

---

(258) نقلاً عن المنخول للإمام الغزالي 350.

(259) المنخول 350 - 351

(260) تيسير التحرير 47/4.

(261) جمع الجوامع 292/2.

(262) البرهان في أصول الفقه 788/2.

فيه»[263]. «لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل، كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون ما لا يحس»[264].

وإذا كانت العلاقة بينه وبين الخطاب مفقودة بفقده الإشعار بالمعنى المناسب الذي يستهدف تحصيل مقصود من مقاصد الخطاب.

وكان الذي يربط به الحكم إثباتاً لو ربطه به نفياً لم يترجح في مسالك العلة أحدهما على الآخر»[265].

وكان «من أوضح ما يعتصم به، أن مناط الأعمال في الشريعة ينقسم إلى معلوم ومظنون وما لا يتطرق إليه علم ولا ظن، فذاكره ومعلق الحكم به متحكم، وقد أجمع حملة الشريعة على بطلان الاحتكام»[266].

أقول إذا كان الأمر كذلك بطل التعلق بمسلكيته للعلة، ودلالته عليها لا علماً ولا ظناً، إذ كيف يترجح الإثبات على النفي في مثل قولهم: إن علة عدم جواز إزالة النجاسة بالخل، هي كونه لا تبنى القناطر على جنسه، أو لا يصاد السمك منه، أو أن علة عـدم جعل السعي بين الصفا والمروة ركناً من أركان الحج، هي كونه سعياً بين جبلين كالسعي بين أي جبلين آخرين؟.

ومن ثم كان لا غرابة أن يسمي أبو زيد من يتعلقون بالطرد ويجعلونه دليلاً على الحكم بحشوية أهل القياس، ونفى أن يكونوا من أهل الفقه»[267].

الطرد والانعكاس:

غير أن الوصف عندما يطرد من غير انتقاض وينعكس، ويصبح الحكم دائراً معه وجوداً وعدماً، ويغدو تأثيره في الحكم ملحوظاً، إذ وجوده بالإضافة إليه ليس كعدمه، كالعنب فإنه عندما يكون عصيراً لا يكون مسكراً ولا حراماً، وإذا صار مسكراً صار حراماً، كما لو فقد السكر بتخلله صار حلالاً... فإن جمهور الأصوليين يرون فيه مسلكاً من مسالك العلة، وطريقاً يفضي إليها بغلبة الظن، للأثر الذي تحدثه الهيئة الاجتماعية منهما معاً، حتى أن إمام الحرمين اتهم القاضي أبا بكر الباقلاني بالتشدق والتفيهق الذي يستزل عن طريقه من لا يعد من الراسخين، لعدم التفاته إلى ما تحدثه الهيئة الاجتماعية منهما

---

(263) أصول السرخسي 179/2.

(264) المصدر نفسه 179/2.

(265) انظر كشف الأسرار 368/3 وكذلك البرهان في أصول الفقه 790/2.

(266) البرهان في أصول الفقه 790/2.

(267) إرشاد الفحول 221.

معاً، ونظرته إلى كل واحد منهما على حدة، حيث ذكر أن الطرد متنازع فيه، والعكس مستغنٍ عنه كشرط في العلة(268).

بل من الأصوليين من يرى فيه أنه بالانعكاس يقوى ويصبح من أعلى المسالك المظنونة، بل يكاد يدعي إفضاءه إلى القطع(269).

وحجتهم في ذلك مساوقة الحكم للوصف، ودورانه معه، و «الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية، حصل العلم أو الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم، كما إذا دعي إنسان باسم، يغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مراراً، علم أن دعاءه بذلك هو سبب الغضب، حتى إن الأطفال يعلمون ذلك منه ويتبعون له داعين بذلك الاسم المغضب له»(270). كما يعلم دوران الموت مع قطع الرأس، ، والإسهال والقبض مع تناول الأدوية الخاصة بذلك، والتحريم مع الإسكار إلى غير ذلك حتى قال الإمام القرافي «الدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة»(271).

وإذا كان غاية ما يجري وراءه القائسون هو غلبة الظن على ظهور علامة على الحكم الشرعي «وهم يعترفون بأن الجهات التي تفضي إلى غلبة الظن ليست منحصرة، ومن تأمل مجاري كلامهم. لم يسترب في أمرين: أحدهما ـ أن الأولين ـ رضي الله عنهم ـ ما كانوا يشيرون إلى أمور محصورة مضبوطة يتبعونها اتباع من يقتفي آثار نصوص وتوقيفات، ولو كانوا على ضوابط وحدود يتخذونها مرجعهم، لما كانوا ينظرون فيه رأياً، وإنما كان رجوعاً إلى ضبط الشارع وتوقيفه، فهذا أحد الأمرين.

والأمر الثاني أنهم كانوا لا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة ويستثيرون منها ما يظنونه. فيخرج من هذين الأمرين أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع في علم يرتبط الحكم به»(272).

أقول إذا كان الأمر كذلك فالدوران عندهم يعد مسلكاً من المسالك التي تفضي إلى غلبة الظن بالعلية.

ومن جهة أخرى فإن منهاج الشريعة في إثبات الأحكام يقتضي أنه «كما يجوز إثبات

---

(268) البرهان في أصول الفقه 840/2.

(269) البرهان في أصول الفقه 835/2. وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي 397.

(270) كشف الأسرار 366/3.

(271) شرح تنقيح الفصول 397.

(272) البرهان في أصول الفقه 840/2.

أحكام الشرع بعين النص، من غير أن يعقل فيه المعنى، على أن يجعل اسم النص أمارة ذلك الحكم، يجوز إثبات الحكم بوصف ثابت باسم النص من غير أن يعقل فيه المعنى على أن يكون ذلك الوصف علة للحكم، فإن للشرع ولاية شرع الأحكام كيف يشاء. ففي اشتراط كون المعنى معقولاً فيما هو أمارة حكم الشرع، إثبات نوع حجر لا يجوز القول به أصلاً»[273].

موقف الرافضين من هذه الأدلة:

لكن مع كل ذلك، فالرافضون للطرد والانعكاس لا يستصيغون مثل هذه الطروح فيقولون مثلاً «إن الانعكاس ليس شرطاً في العلل السمعية عند جماهير الأصوليين. والطرد شرط، ثم الذي هو شرط الصحة وركنها ليس إلا دليلاً على الصحة، والذي لا يشترط وهو الانعكاس ينتهض دليلاً»[274].

ولا يستصيغون مثل قولهم: «فالدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة»[275] لأنهم يرون أن هناك فرقاً بين الحقائق العقلية والحقائق الشرعية. فالحقائق العقلية «لا تختلف باختلاف الأزمان فيجوز أن يكون الطرد والعكس فيها دليلاً على العلة. فأما العلل الشرعية، فمبنية على مصالح العباد، وإنها تختلف باختلاف الأزمان وأحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلاً عليها، بل تعرف علل الشرع بالشرع. والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا»[276] يعني اشتراط الاختصاص في الوصف والملاءمة والتأثير.

ولا يستصيغون كذلك تلك المقارنة بين ما يثبت من الأحكام بطريق النص وهو غير معقول المعنى، وبين ما يثبت بطريق الاستدلال بالوصف غير المعقول المعنى، لأن الإمارات «لا يمكن العمل بها إلا بعد معرفة عينها. وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي. وقد انعدم التعيين بالنص، ولا يتأتى فيه الاستنباط بالرأي إذا لم يكن الحكم معقول المعنى، لأن العقل طريق يدرك به ما يعقل، كما أن الحس طريق يدرك به ما يحس دون ما لا يحس. وليس هذا نظير الأحكام الثابتة بالنص غير معقول المعنى، لأن النص موجب بنفسه، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله. وقد حصل التعيين بالنص هناك، فكونه غير معقول المعنى لا يعجزنا عن العمل به، فأما التعليل ببعض الأوصاف

---

(273) أصول السرخسي وهو يعبر عن وجهة نظر القائلين بحجيته 178/2.

(274) البرهان 836/2.

(275) شرح تنقيح الفصول 397.

(276) كشف الأسرار 369/3.

فهو غير موجب بنفسه، وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأي ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعي، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأي فيه»[277].

رأي الإمام الغزالي:

هذا التضارب بين المذهبين: مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، والحنفية، ومن سلك مسلكهم، الرافض للوصف الطردي إطلاقاً، انعكس أو لم ينعكس، ومذهب جماهير الفقهاء القابل له عندما يعزز الطرد بالانعكاس، جعل الإمام الغزالي يسلك مسلكاً تفصيلياً في الدوران فيذكر أن من الطرد والانعكاس ما هو سديد ومنه ما هو فاسد.

فالفاسد «هو إظهار وجود الحكم عند وجود وصف في محل، وإظهار عدمه عند عدم ذلك الوصف في محل آخر»[278] كما لو قاس الحنفي الجص في جريان الربا فيه، على البر بجامع أن كلا منهما مكيل مقدر. وقال في توجيه ذلك: إن البر لما كان مكيلاً مقدراً جرى فيه الربا. وإن العبيد والثياب لما لم يكونا مكيلين مقدرين لم يجر فيهما الربا، فإن قوله هذا يدل على أن وصف الدوران ملازم للحكم. ومع ذلك فهو فاسد عنده «لأن الحكم يوجد مع أوصاف وفاقية يقارنها، وينعدم عند انعدام أوصاف وفاقية، فلم يستمكن هذا المستدل من أن يقول: وجد الحكم بوجوده، وعدم بعدمه، بل قال وجد مع وجوده في موضع وعدم مع عدمه، وهذا وإن سلم سلامته عن النقض في الطرد والعكس، فلا خير فيه من طريق الإطراد والانعكاس»[279].

والسديد من الطرد والانعكاس هو الذي «يستمكن المستدل من ادعاء وجوده بوجوده وعدمه بعدمه»[280] ويستقيم له ذلك ويسلم. مثل قولهم العلة في تحريم الخمر: الشدة، فإن التحريم يوجد بوجودها وينعدم بانعدامها. فيدل ذلك على أن الشدة هي العلة، فنقيس بهذه الرابطة سائر الأنبذة على الخمر.

ومثل قول الحنفي في الصبي العاقل: إن العلة في انعقاد عقوده بعبارته هي العقل مثل البالغ، إذ العقل هو مناط صحة العبارة وليس البلوغ بدليل أن العقل عندما ينعدم في المجنون البالغ، تصبح عبارته لاغية، لأنه «إذا جن لم يعدم إلا العقل، فإذا أفاق لم

---

(277) أصول السرخسي 179/2.

(278) شفاء الغليل 268.

(279) المصدر نفسه 268.

(280) شفاء الغليل 268.

يتجدد إلا العقل. فقد وجد بوجوده وعدم بعدمه» فدل ذلك على أن العلة هي العقل وليست البلوغ[281].

ومثل قولهم في العبد: إن العِلة في انشطار حد الزنى في حق العبد هي الرق مثل الأمة التي نص عليها الخطاب في قوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾[282] بدليل أن التشطير ينعدم بعدمه، إذ لو أعتقت لم ينشطر حدها.

هذا ولا يقال بأن التأثير في هذه الأمثلة يرجع إلى المناسبة لا إلى الإطراد والانعكاس، إذ وجود الإسكار يناسب تحريم الشرب، ووجود العقل وعدمه يناسب إطلاق التصرف وحبسه. وضعف حال الرقيق يناسب تخفيف العقوبة فكان الاعتماد على المناسبة، لأنه يقول: بالرغم من أن المناسبة جارية في هذه الأمثلة، فإن الناظر «قبل أن يطلع على وجه المناسبة يفهم أن الحكم إنما حدث بحدوث وصف مرتباً عليه، فذلك الوصف هو المؤثر فيه، وهو الموجب لحصوله. هذا ظاهر الظن في أول النظر. فإن اعتضد هذا النظر بالمناسبة ازداد وضوحاً وهو حاصل قبل المناسبة»[283]. فهذا كما لو دل النص على العلة تصريحاً أو إيماءً، فالعلة مفهومة من النص حتى ولو لم تعززها المناسبة.

تلك هي وجهة نظر الأصوليين في الوصف الطردي أي أنهم لا يقولون بصلاحيته للتعليل إلا إذا عزز الانعكاس الطرد، وكان الحكم يوجد بوجود الوصف وينعدم بانعدامه. وقبل توديع هذا المبحث نرى لزاماً أن نشير إلى ذلك الرأي الذي سبق أن تعرضنا له أثناء مبحث السبر والتقسيم، وهو أن الوصف الطردي يكون صالحاً للعلة إذا عزز بالسبر والتقسيم، لأنه على حد تعبير الإمام القرافي «هذه الطريق مفيدة للعلة لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبداً، وإذا أمكن إضافته للمناسب فلا يضاف لغير المناسب، ولم نجد مناسباً إلا ما بقي بعد السبر، فوجب كونه علة بهذه القواعد»[284].

كذلك نجد الإمام الغزالي يرى أن علية الوصف الطردي لا تستمد من الطرد والانعكاس أو ما يسمى بالدوران كما يرى أستاذه إمام الحرمين وغيره، إذ وجود الانعكاس

---

(281) ويبقى مثل هذا الوصف قائماً إلى أن يظهر غيره. فيقال مثلاً: بل العلة شيء آخر سوى العقل وهو التكليف، فالصبي العاقل غير مكلف، فبهذا يتقطع الظن الأول، ويجب رد النظر إلى أن التكليف أصلح لأن يكون مناطاً شفاء الغليل 277.

(282) سورة النساء 25.

(283) شفاء الغليل 271.

(284) شرح تنقيح الفصول 398.

مع الطرد وعدم وجوده سواء، وإنما يرى أن الفعالية تكمن في السبر والتقسيم الذي يتخذ خادماً للوصول إلى دليل العلة، فهو في الأمثلة السابقة يحصر الأوصاف ثم يبطل ما لا يرى وجهاً للتعلق به لنبوه عن الحكم. والذي يبقي عليه هو الذي تثبت وجاهته، فيبطل مثلاً التعلق بعلية البلوغ في اعتبار صحة عبارة العاقد، بعدم تأثيره في عقود المجنون، ثم يبطل التعلق بعلية العقل في اعتبار صحة عبارة الصبي المميز في عقوده، بما هو أصح وأنسب من العقل وهو التكليف. وهكذا الأمر في سائر الأمثلة مما ذكرنا وما لم نذكر، بل هو يعبر صراحة عن فعالية السبر والتقسيم عندما ينضم إليه الطرد بقوله: «أما إذا انضم إليه سبر وتقسيم، كان ذلك حجة، كما لو قال: هذا الحكم لا بدّ له من علة، لأنه حدث بحدوث حادث، ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا، وقد بطل الكل إلا هذا، فهو العلة، ومثل هذا السبر حجة في الطرد المحض وإن لم ينضم إليه العكس»[285].

وبذلك يتبين أن الوصف الطردي لا يكون صالحاً للتعليل عندهم إلا إذا عزز بالدوران أو بالسبر والتقسيم.

والذي يظهر كما سبق توضيحه في تحديد المجالات التي يعمل فيها كل مسلك من مسالك العلة، أن الدوران إنما يكون حجة فيما انتهى إليه السبر والتقسيم ولم تتبين مناسبته، لأن الوصف المستبقى إذا لم يكن مناسباً يصبح صالحاً للتعليل بدليلين: عقلي وشرعي.

أما العقلي فهو دورانه مع الحكم وجوداً وعدماً. وأما الشرعي فهو «أن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك مانع»[286] كما قال قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي. أو بتعبير آخر للمحقق عضد الملة والدين: «لا بدّ للحكم من علة لوجهين: أحدهما إجماع الفقهاء على ذلك، إما وجوباً كالمعتزلة أو تفضلاً كغيرهم، ثانيهما قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ وظاهر الآية التعميم، أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه، لكان إرسالاً لغير الرحمة. لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم، ولو سلمنا انتفاء قولنا: لا بدّ للحكم من علة. فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع، وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفضٍ إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم. فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه

(285) المستصفى 81/2.

(286) المعتمد في أصول الفقه 785/2.

على كونه معللاً بمعنى معقول، لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن. ثم يقال: وإذ قد بان أن هذا الحكم معلل فقد ثبت ظهور العلة، أي وقد حصل ظن العلية بما ذكرته من المسلك... ثم يقال: وإذ قد ثبت ظهورها وحصل ظن عليتها فيجب اعتبارها والعمل بها للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام»[287].

إثبات العلّة بالشبه:

أما الوصف الشبهي فلقد سبق أن قلنا على وجه الإجمال: إنه يشكل حلقة وسطى بين الوصف المناسب لذات الحكم، والوصف الطردي، وذلك لشبهه المناسب من حيث التفات الشارع إليه في الجملة، وشبهه الطردي من حيث أنه غير مناسب لذات الحكم[288] أو بتعبير آخر للإمام الآمدي: «هو مشابه للمناسب في أنه غير مجزوم به في ظهور المناسبة عنه، ومشابه للطردي في أنه غير مجزوم بظهور المناسب فيه، فهو دون المناسب وفوق الطردي»[289].

وهذه الرتبة الوسطية جعلت الأصوليين يحارون في تحديد مفهومه حتى قال العلامة المحلي: «وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة، ولم أجد لأحد تعريفاً صحيحاً فيها»[290].

لكن بالرغم من هذه الحيرة، فإننا نسوق من التعاريف ما هو أقرب وأنسب لتحديد الغرض الذي يرومه الأصوليون.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: «إنه الوصف المقارن للحكم الذي لا يناسبه بالذات، ولكنه يستلزم المناسب»[291] ويقول غيره إنه «الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام»[292]. أو هو «الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم»[293].

---

(287) شرح العضد لمختصر المنتهى 238/2.
(288) انظر جمع الجوامع 287/2.
(289) الأحكام للآمدي 426/3.
(290) جمع الجوامع 286/2.
(291) نقلاً عن نهاية السول 106/4.
(292) نهاية السول 106/4.
(293) نهاية السول 109/4.

ويعلق الدكتور محمد مصطفى شلبي على هذه التعاريف بقوله: «فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهي وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم، وهذا بمثابة الجنس في التعريف، وبهذا القدر فارق المناسب، ثم اختلفت في الفصل الذي يميزه عن الطردي بعد أن شمله الجنس. وتلك المعاني الثلاثة: استلزام المناسب، واعتبار الشارع جنسه القريب في جنس الحكم القريب، والتفات الشارع في بعض الأحكام ـ غير موجودة في الوصف الطردي، فيحصل التمييز بكل واحد منها»[294].

وتتضح حقيقة الوصف الشبهي أكثر بهذه الأمثلة التي يضربها الأصوليون له، حيث يمثل من يرى أنه الوصف المستلزم للمناسب: إننا لو ألحقنا طهارة الوضوء بطهارة التيمم في وجوب النية، بجامع أن كلا منهما طهارة، كان الجامع وصفاً شبهياً، إذ لا تظهر مناسبة الطهارة للحكم المذكور الذي هو وجوب النية في الوضوء، إذ الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية باعتبارها تـرتبت عن شيء معقول المعنى وهـو الحدث وإلا لاشترطت في الطهارة عن النجس، ولكنها لما كانت مستلزمة للعبادة باعتبارها طهارة تراد للصلاة كانت مناسبة لوجوب النية. إذ بالنية تتميز العبادة عن العادة.

ويمثل من يرى أنه ما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام: إننا إذا ألحقنا طهارة الخبث بطهارة الحدث في وجوب الماء بجامع أن كلا منهما طهارة، كان الجامع وصفاً شبهياً، إذ المناسبة بين كونها طهارة، وبين وجوب الماء غير ظاهرة، بل الظاهر هو إزالة عين النجاسة بأي شيء قالع لها ماء كان أو غير ماء.

لكن عندما نجد أن الشارع اعتبر في إزالة الحدث وجوب الماء، والحدث نجس، ونجد أن الطهارة تقتضي أمراً مناسباً وهو العبادة المشروطة بالطهارة نتوهم بواسطة هذا الالتفات من الشارع أن وصف طهارة الخبث مناسبة لحكم وجوب الماء.

ويمثل من يرى أنه ما علم من الشارع اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب: بإيجاب المهر بسبب الخلوة بالزوجة، إذ وصف الخلوة لا يناسب وجوب المهر، وإنما الذي يناسبه هو أن يكون في مقابلة الوطء، غير أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبره الشارع في جنس الحكم، حيث حرم الخلوة بالأجنبية لأنها مظنة الوطء.

وبذلك يتبين أن التعاريف متقاربة «يجمعها معنى واحد وهو أنه: ما ليس مناسباً بالذات، ولكنه يوهم المناسبة، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفات الشارع

(294) تعليل الأحكام 226.

إليه أو اعتبار جنسه في جنسه»[295] بل بعض الأصوليين يبرهن على تطابقها بتوجيه هذه الأمثلة توجيهاً آخر يستفاد منه صلاحية كل مثال لجميع التعاريف[296].

تلك هي حقيقة الوصف الشبهي الذي يعتبر أحد أنواع الأوصاف الثلاثة باعتبار المناسبة: المناسب والطردي والشبهي.

أما حقيقته كمسلك من مسالك العلة، وطريق يفيد المعرفة بها فقد قال فيه المحقق التفتازاني: «وتحقيق كونه من المسالك أن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة، كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً ما، بالعلية»[297].

وقد اختلف الأصوليون في إفادته الظن بالعلية:

فذهب الحنفية وفريق من المالكية والشافعية وأحمد في رواية عنه[298] إلى أنه ليس بعلة ولا مسلكاً من مسالكها، وحجتهم في ذلك «أن الشبه ليس مناسباً للحكم ولا مشعراً به، فشابه الطرد، فإن الطرد إنما رد من جهة أنه لا يناسب الحكم»[299].

ومن جهة ثانية فـ «المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه»[300].

أما الجمهور من الشافعية والمالكية وأحمد في رواية عنه[301] فيذهبون إلى أن الوصف الشبهي صالح للعلية، وهو مسلك من مسالكها، وحجتهم في ذلك أن الوصف كما «قد يكون مناسباً فيظن بذلك كونه علة، كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً ما بالعلية»[302] خاصة إذا علمنا أن الظن معمول به في الشرعيات.

ولا يستطيع أحد أن ينازع في أن «النظر في الشبه يوقع في مستقر العادة غلبة الظن، كما أن النظر في المعنى يوجب ذلك، ومن أنكر وقوع الظن كان جاحداً للعلم، على قطع، فإن العلم بوقوع الظن مقطوع به»[303] وإن: من أنكر وقوع الظن بكون الوضوء

(295) تعليل الأحكام 226.

(296) انظر سلم الوصول لشرح نهاية السول 109/4 وكذلك تعليل الأحكام 227.

(297) هامش شرح العضد على المنتهى 244/2.

(298) انظر روضة الناظر وجنة المناظر 300/2 وكذلك تعليل الأحكام ص 231.

(299) البرهان في أصول الفقه871/2.

(300) تعليل الأحكام ص 234.

(301) المرجع نفسه ص 231.

(302) حاشية التفتازاني على شرح ابن الحاجب 244/2.

(303) البرهان في أصول الفقه 874/2.

كالتيمم، وكل واحد منهما، معنى يراد للصلاة والحدث، استباحة أو رفعاً فقد راغم»[304].

والسر الأعظم في مسلكية الشبه عند إمام الحرمين «إن الأشباه المغلبة على الظن، وإن كانت لا تناسب الأحكام فهي تناسب اقتضاء تشابه الفرع والأصل في الحكم... والشبه لو جرد لا يقتضي الحكم، كما لو لم يفرض إلا الوضوء، لم يكن في قول القائل: طهارة حكمية أو عن حدث، اقتضاء النية، لا علماً ولا ظناً، وإذا ثبت التيمم، فذكر الحدث يناسب مشابهة الوضوء للتيمم، والشبه من ضرورته مشبه ومشبه به»[305].

ثم من جهة أخرى فإن الضرورة تدعو إلى العمل بالوصف الشبهي، إذ لو فرضنا أن حكماً ثابتاً عقب وصفين أحدهما طردي والآخر شبهي، فإن القول يتضمن الوصف الشبهي للمصلحة وإسناد الحكم إليه لتعديته وتعميمه على وقائع أخرى لم يتناولها الخطاب أظهر وأبين من القول بعدم عليته أصلاً، إذ حكم الشارع لا يخلو عن مصلحة أو القول بعلية الوصف الطردي للقطع بعدم مناسبته[306].

ثم إن الوقائع أية «واقعة لا تخلو عن حكم الله، وعن قضية تكليفية»[307]، وإذا لم نقل بعليته وجب إخلاء كثير من الوقائع من أحكام الله تعالى لأن «من مارس مسائل الفقه وترقى عن رتبة الشادين فيها، ونظر في مسالك الاعتبار، تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل بل لو قيل: لا يطرد على الإخالة المشعرة عشر المسائل، لم يكن مجازفاً، وهذه الطريقة إنما يدريها من توغل في مسائل الفقه فأمعن النظر فيها، وهذا واضح جداً بالغ الموقع»[308].

ويمكن التدليل على ذلك بأمثلة عديدة من مختلف المذاهب الفقهية... وبخاصة مذهب الحنفية المتزعمين لإنكار مسلكية الوصف الشبهي.

ويقول أبو حنيفة في إلحاق التشهد الثاني بالتشهد الأول في عدم الوجوب: تشهد فلا يجب كالتشهد الأول «ويقول أيضاً في عدم تكرار مسح الرأس: «مسح الرأس لا يتكرر تشبيهاً له بمسح الخف والتيمم، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياساً على

(304) المصدر نفسه 875/2.
(305) البرهان في أصول الفقه 876/2.
(306) انظر الأحكام للآمدي 428/3.
(307) البرهان في أصول الفقه 872/2.
(308) البرهان في أصول الفقه 872/2.

التيمم ومسح الخف»، ويقول محمد بن الحسن الشيباني في قتل الحر بالعبد: كيف يكون نفسان، تقتل بصاحبتها إن قتلتها الأخرى، ولا تقتل بها الأخرى إن قتلتها.

ويقول الإمام الشافعي في وجوب النية في الوضوء قياساً على التيمم «طهارتان فكيف يفترقان» ويقول أيضاً في وجوب تكرار مسح الرأس: «أصل في الطهارة فيكرر كالغسل».

ويقول الإمام أحمد في إلحاق الجلوس الأول بالثاني في الوجوب «أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير»[(309)].

أما ما يدعيه من ينفي مسلكية الوصف الشبهي: من أن الشبه ليس مناسباً للحكم ولا مشعراً به فيجب رده كالطرد، وإن المعتمد في القياس هو عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه. فالرد عليه هو أن الجمهور لا يقول بمناسبته للحكم ولا بإشعاره بها كما لاحظنا ذلك عند تحديدهم لحقيقة الوصف الشبهي، إنما يقولون إن هناك ظناً حصل باستلزام الوصف الشبهي للمناسب أو بالتفات الشارع في بعض الأحكام أو باعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب. ومثل هذا الظن كافٍ في القول بعليته ومسلكيته، سيما وأن الأوصاف الشبهية لا يلتجأ إليها إلا عند الضرورة.

«قال القاضي وأجمع القائلون بقياس الشبه على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة»[(310)].

أما عن عدم اعتماد الصحابة لقياس الشبه، فإن إمام الحرمين يرى في ذلك مجرد دعوى عارية عن أي دليل، إذ «لا يمكننا أن ننص على مسلك معين أو مسالك وندعي أن نظر الصحابة ومن بعدهم كان منحصراً فيه «بل الذي يمكن قوله «إنهم كانوا يلحقون ما لا ذكر له في المنصوصات بالمنصوصات، إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشبه أو معنى، وليس من يدعي حصر النظر في المعاني بأسعد حالاً ممن يدعي حصر المعاني في الأشباه»[(311)].

---

(309) انظر عدداً آخر من الأمثلة في المستصفى 82/2 وتعليل الأحكام 236.

(310) الإبهاج في شرح المنهاج 75/3. وبعضهم قال: «لا يعمل بالشبه إلا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم إمكان المصير إلى قياس العلة. والثاني أن يجتذب الفرع اصلان فيلحق بأحدها بعلية الأشباه» الإبهاج 76/3.

(311) البرهان في أصول الفقه 874/2.

المبحث الرابع: ما يترتب على العلة بعد تحققها

تبين لنا في الفصل السابق كيف شيد الأصوليون قنطرة العلة، بالوقوف على مفهومها وضوابطها ثم مسالكها والأدلة المثبتة لها، إن بالنص على الوصف أو بالمناسبة أو السبر أو الدوران أو الشبه.

ونريد في هذا الفصل أن نتعرف بواسطة الأصوليين طبعاً على ما يترتب على تشييد هذه القنطرة عندما تصبح جاهزة، ولها حقيقة وكيان قائم في محل الحكم المنصوص عليه.

وأول شيء يلفت النظر في تشييد القناطر هو العبور من عدوة إلى عدوة أخرى، إذ هو الغرض الذي من أجله تبنى القناطر، ومن ثم سيكون حديثنا في هذا الفصل عن كيفية العبور بأمان، ولا يتم ذلك إلا بالتعرف على مواصفات هذه القنطرة قنطرة العلة من جهة والعدوة القصوى التي سيرسي الأصوليون نتائج تفكيرهم عليها والتي أطلقوا عليها اسم الفرع من جهة أخرى.

أما قنطرة العلة فأول شيء يلفت نظرنا فيها هو أن الوصف إذ يصبح صالحاً للتعليل «يقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة»[312]، بمعنى أنه يقع العبور بواسطته من عدوة ما تناوله الخطاب إلى عدوة ما لم يتناوله الخطاب بألفاظه، حيث تصير «دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على جميع الأفراد»[313]، لأنه كما يستغرق اللفظ العام جميع النفوس في قوله تعالى مثلاً: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[314]. تستغرق العلة جميع الطوافين والطوافات في قوله عليه الصلاة والسلام في الهرة «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» [315].

وإذا كان هناك من فرق بينهما فهو أن عموم العلة عموم عقلي، بمعنى أن «العقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول. وكلما انتفت فإنه ينتفي»[316]. والآخر عموم لفظي دل اللفظ فيه على جميع الأفراد بالوضع.

---

(312) المعتمد في أصول الفقه 208/1.

(313) المحصول 366/2 .

(314) سورة المدثر 38.

(315) الحديث رواه مالك في الموطأ، انظر تنوير الحوالك (45/1 - 46 ونيل الأوطار 32/1.

(316) نهاية السول 338/2.

لا يحد من عموم هذه العلة وتأثيرها في محالها إلا:

ـ أن تكون قاصرة على محل الأصل لا تتجاوزه إلى غيره، كالعلة التي من أجلها وقع التحريم في الذهب والفضة حيث علل بعض الفقهاء حرمة الربا فيهما بالثمنية أو النقدية، فكانت هذه العلة خاصة بهما لا يشاركهما فيها شيء، إذ بهما وحدهما تقدر قيمة الأموال، ويتوسل بهما إلى ملكية سائر الأشياء، وكالسفر الذي عللوا به إباحة الفطر في رمضان، فإنه علة قاصرة على المحل الذي ورد به النص وهو المسافر، ومن ثم لم تتعد إلى غيره ممن يشق عليهم الصيام.

ـ أو أن تكون مخصصة بأن تكون عاملة فيما وراء ما دل عليه المخصص، وذلك كأن «توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال. ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه، ويبقى التأثير مقتصراً على المحال الأخر»(317) ، وذلك لوجود مانع «يمنع الحكم بعد تحقق العلة»(318). إذ عموم العلة كعموم اللفظ «فكما أن التخصيص لا يقدح في كون العام حجة، كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة، والجامع كونهما من الأدلة الشرعية، أو جمع الدليلين المتعارضين، وسره أن نسبة العام ألى أفراده كنسبة العلة إلى موارده، والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض»(319) .

مخصصات العلة عند الحنفية:

والمخصصات أو الموانع التي تمنع الحكم بعد تحقق العلة ثلاثة عند الحنفية(320).

ـ مانع من ابتداء الحكم، وذلك كخيار الشرط فإنه يمنع ابتداء الحكم الذي هو الملك، فلا يخرج المبيع عن ملك البائع. كما لا يخرج الثمن عن ملك المشتري بخياره.

ـ ومانع من تمام الحكم وذلك كخيار الرؤية، فإنه يمنع تمام الحكم، ولا يمنع أصل الحكم، إذ به يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء أو رضا، لأن الحكم غير تام.

---

(317) التلويح 88/2.

(318) التلويح 88/2.

(319) التلويح 87/2.

(320) انظر المرآة 471 وكذلك فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم 38/3 وأصول الفقه للشيخ الخضري 321.

ـ ومانع من لزوم الحكم وذلك كخيار العيب، فإنه يمنع لزوم الحكم، لإتمامه إذ يكون للمشتري به ولاية التصرف في المبيع، وولاية الرد بالعيب لكونه غير لازم، ولكن بعد القضاء أو الرضا، إذ لا يمكنه فسخ العقد بدونهما.

ويلاحظ من خلال هذه الموانع والمخصصات التي ذكرها الحنفية أنها كلها خاضعة لشروط التخصيص عندهم التي هي: الاستقلال، والاقتران الزمني، ومساواة الدليلين من حيث القطعية أو الظنية.

مخصصات العلة عند المتكلمين:

أما المتكلمون الذين ينطلقون من أن المخصص كما يكون متصلاً يكون منفصلاً، فإنهم قد نظروا إلى تخلف الحكم عن العلة من منظور آخر، حصره الإمام الغزالي في ثلاثة أوجه[322].

ـ **الوجه الأول**: يتمثل في أن المخصص أو المانع من اطراد العلة، إما أن يعلم أنه ورد مورد المستثنى عن القياس، أولا يظهر منه أنه قد ورد مورد المستثنى.

أ ـ فإذا ظهر أنه ورد مورد المستثنى عن القياس، فإنه لا يمكن أن يكون نقضاً على القياس ولا إفساداً للعلة، بل هو مخصص لها بما وراء المستثنى، أي أن العلة تكون عاملة في غير محل المستثنى فقط.

لا فرق في ذلك بين أن تكون العلة منصوصاً عليها مثل إيجابه ﷺ صاع تمر في لبن المصراة، لأنه إذا كانت علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة هي تماثل الأجزاء، وكان الشرع لم ينقض هذه العلة، إذ عليها التعويل في الضمانات، تكون هذه الصورة قد استثنيت من قاعدة القياس العامة، ويكون «هذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد هذه العلة»[323]. ومثل إيجاب الدية على العاقلة في قتل الخطأ رغم اختصاص كل شخص بضمان جناية نفسه لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[324] فإن مثل هذه الصورة المستثناة من قاعدة القياس العامة كذلك، لا تفسد القياس ولا تنقض العلة، وإنما تخصصها بما وراءها.

ـ أو تكون العلة مستنبطة مثل إباحة بيع العرايا، فإن مثل هذه الصورة أيضاً لا يمكن

---

(321) انظر العام وتخصيصه للباحث ص 127 - 128.

(322) المستصفى 93/2، كذلك روضة الناظر وجنة المناظر 325/2 وما بعدها.

(323) المستصفى 93/2.

(324) سورة فاطر 18.

أن تكون نقضاً على علة من يعلل حرمة الربا بالكيل أو الطعم أو الاقتيات، وإنما هي صورة مستثناة بدليل «أنه يرد على علة الكيل وعلى كل علة»[325].

والأمر كذلك في النية بالنسبة للعبادات، فإنها تفتقر إلى التعيين في كل عبادة، وخروج الحج عن وجوب التعيين حتى أنه لو أهل بإهلال زيد يكون صحيحاً، لا ينقض العلة ولا يفسدها رغم أن الحج عبادة ولا يعهد مثله في العبادات.

ب ـ أما إذا لم يرد مورد الاستثناء فهو أيضاً:

1 ـ إما أن يرد على علة منصوص عليها، وحينئذٍ يجب إعادة النظر فيها من جديد إن أمكن، مثل «قولنا خارج فينقض الطهارة أخذاً من قوله: «الوضوء مما خرج»، ثم بان أنه لم يتوضأ من الحجامة، فعلمنا أن العلة بتمامها لم يذكرها، وإنما العلة خارج من المخرج المعتاد، فكان ما ذكرناه بعض العلة، فالعلة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك»[326].

فإن لم يمكن ذلك، وجب تأويل التعليل مثل ما هو الأمر في قوله تعالى: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾[327] حيث علل هذا الحكم الذي هو خراب البيوت بقوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله﴾ ولكن يتبين أن «ليس كل من يشاق يخرب بيته، فتكون العلة منقوضة، ولا يمكن أن يقال إنه علة في حقهم خاصة، لأن هذا يعد تهافتاً في الكلام، بل نقول: تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلل، ليس هو نفس الخراب، بل استحقاق الخراب، خرب أو لم يخرب، أو نقول ليس الخراب معلولاً بهذه العلة لكونه خراباً، بل لكونه عقاباً، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب، إما بخراب البيت أو غيره، فإن لم يتكلف مثل هذا، كان الكلام منتقضاً»[328].

2 ـ أو يرد على علة مستنبطة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم في موضع على وفقها، فحينئذٍ إما أن ينقدح جواب مناسب عن محل النقض، أولا ينقدح جواب مناسب.

أ ـ فإن انقدح جواب مناسب عن محل النقض من طريق الإخالة، إن كانت العلة مخيلة، أو من طريق الشبه إن كانت شبهاً، وجب إعادة النظر فيما ذكر أنه علة، لأنه قد

(325) المستصفى 93/2.
(326) المستصفى 94/2.
(327) سورة الحشر 2.
(328) المستصفى 93/2.

تبين أن ما ذكر أولاً «لم يكن تمام العلة، وانعطف قيد على العلة من مسألة النقض، به يندفع النقض»[329].

ب ـ وإن لم ينقدح جواب مناسب، وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة، كما أمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلة بمجرى يفصلها عن غير مجراها، جاز لكل مجتهد أن يتبع ما غلب على ظنه: الانتقاض والفساد أو التخصيص. يقول: «هذا عندي في محل الاجتهاد، ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه»[330]. ومثاله قولهم: إن صيام رمضان يفتقر إلى تبييت النية، لأن النية لا تنعطف على ما مضى وصوم جميع النهار واجب وأنه لا يتجزأ، فينتقض هذا بالتطوع، وحينئذٍ يحتمل أن ينقدح عند المجتهد فساد هذه العلة بسبب التطوع، ويحتمل أن ينقدح له أن التطوع ورد مستثنى، رخصة لتكثير النوافل، فإن الشرع قد سامح في النفل بما لم يسامح به الفرض. فالمخيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض، ويكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة وموقعها...

والخلاصة «يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها، ولكن إذا لم يصرح، واحتمل نفي الحكم مع وجود العلة، احتمل أن يكون لفساد العلة، واحتمل أن يكون لتخصيص العلة.

فإن كانت العلة قطعية كان تنزيلها على التخصيص أولى من التنزيل على فسخ العلة، وإن كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن إلا إثبات الحكم في موضع على وفقها، فينقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن اتباعها في معرض آخر وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة تبييت النية كان ذلك في محل الاجتهاد»[331].

ـ **الوجه الثاني**: لتخلف الحكم، وجود علة أخرى دافعة، أخص منها، مثل قولهم: إن علة رق الولد هي ملك الأم، فإنها تنتقض أو تخصص بولد المغرور بحرية جارية، لأن هذا الولد حر رغم أن أمه أمة. إذ تخلف الحكم في هذه الصورة كان لعلة أقوى وأخص من العلة المرقة، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق في حكم الحاصل لما وجبت قيمة الولد، إذ الحر لا يضمن بالقيمة، فهذا النمط: لا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلة لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً»[332].

---

(329) المستصفى 94/2.

(330) المستصفى 94/2.

(331) المستصفى 94/2.

(332) المستصفى 95/2.

ـ **الوجه الثالث**: أن يكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، ولا لاستثناء عام عن قاعدة القياس، ولا لمعارضة علة أخرى، و «لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها كقولنا: السرقة علة القطع وقد وجدت في النباش فليجب القطع، فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي، والسرقة من غير الحرز» وقولهم: «البيع علة الملك وقد جرى فليثبت الملك في زمن الخيار، فقيل: هذا باطل ببيع المستولدة والموقوف والمرهون، وأمثال ذلك، فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره»[333].

ـ تلك كانت نظرة الأصوليين في القنطرة التي يتم العبور عليها، أما العدوة القصوى التي سيرسي الأصوليون نتائج تفكيرهم عليها والتي أطلقوا عليها اسم الفرع أو الوقائع التي تتوالد باستمرار فإن أول ملمح يعطيه الأصوليون لنا عليها هو التعريف الذي اختلفت فيه وجهة نظر المتكلمين عن وجهة نظر الفقهاء، فبينما يذهب المتكلمون إلى أن الفرع هو «الحكم المطلوب إثباته بالتعليل كقبح الأرز متفاضلاً»[34] يذهب الفقهاء إلى أن الفرع هو الذي يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذي يتعدى إليه حكم غيره، أو هو الذي يتأخر العلم بحكمه كالأرز»[335].

وبعد هذا التعريف نجد الأصوليين ينظرون إلى هذه العدوة القصوى من مختلف الزوايا، إن من زاوية العلة التي هي محور الاجتهاد القياسي، أو من زاوية الحكم الذي يثبت في الواقعة بثبوت العلة فيها، أو من زاوية الموضوع الذي يرتبط الحكم به، أو من زاوية النص المشتمل على كل ذلك. وليس ذلك إلا لأن العملية القياسية عملية متشابكة يتداخل فيها الأصل مع الفرع على سائر المستويات.

يكشف لنا أبو الحسين البصري عن هذا التداخل بقوله، بعد أن يطرح هذا السؤال الذي يحدد به الإشكال: «ما الذي يقع النظر فيه حتى يعلم حصول الحكم في الأرز؟».

ثم يجيب «إن القائس ينظر إلى الأوصاف يؤثر في قبح بيع الأرز متفاضلاً، فنظره يتعلق بالحكم وبالعلة، ثم ينظر هل العلة موجودة في الأرز أم لا؟ فإن كانت موجودة تبعها الحكم، ولو علم قبح بيع البر متفاضلاً ضرورة، أمكنه قياس الأرز عليه، وإنما يحتاج

---

(333) المستصفى 95/2.

(334) المعتمد في أصول الفقه 703/2 يرجح أبو الحسين ما ذهب إليه المتكلمون عما ذهب إليه الفقهاء بقوله: «وما ذكره المتكلمون أولى، لأن نفس الأرز ليس يتفرع على غيره وإنما المتفرع حكمه».

(335) المعتمد في أصول الفقه 703/2.

الأرز إلى استدلال بالخبر على ثبوت الربا في البر، لأنه ليس يعلم ذلك ضرورة، ولا بدليل عقل، وهذه الجملة لا بدّ منها ولا خلاف فيها. فإن خالف فيها أحد فيما ذكرناه يفسد قوله»[336].

من ثم كانت الشرائط التي حددوا بها ملامح الوقائع التي يراد معرفة الحكم فيها بهذا النوع من الاجتهاد، تتناول سائر أركان العملية القياسية بحكم أن النظر يتردد فيها جميعاً. فقالوا من حيث العلة:

- يجب أن تكون الواقعة مساوية للأصل في العلة، فيما يقصد المساواة فيه، من عين العلة أو جنسها[337] وهم يحترزون بقولهم فيما يقصد المساواة فيه... عن اختلاف بينهما من حيث القوة والضعف أو القطع والظن، لأن مثل هذا الاختلاف لا يلتفت إليه، إذ قوة الإسكار في النبيذ أضعف منها في الخمر، ومع ذلك لا تأثير لها على العملية القياسية، كما أن التيقن من العلة في الأصل، والشك في وجودها في الفرع، لا يبطل عملية القياس، مثل ما «إذا أثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميتة، قسنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل مظنون»[338].

هذا وقد أوضح الأصوليون المساواة بين الأصل والفرع في عين العلة بقولهم: إن علة الإسكار الجامعة بين النبيذ والخمر هي عينها الموجودة فيهما معاً، إذ لا تنوع في جوهرها وإنما التنوع في الموضوع الذي قد يكون خمراً وقد يكون نبيذاً وقد يكون مخذراً من المخذرات الفتاكة بالعقل البشري. كما أوضحوا المساواة بين الأصل والفرع في جنس العلة، بقياس قطع الأطراف على القتل في القصاص بجامع أن كلا منهما جناية متحدة جنساً وإن اختلفت نوعاً، إذ هي في النفس قتل وفي الأطراف قطع «فإن جنس الجناية، وهوجنس لإتلاف النفس والأطراف هو الذي قصد الاتحاد فيه، فيكفي تحقق ذلك، ولا يجب أن تكون الجناية في القتل بعينه هو الجناية في الأطراف ومساوياً لها في الحقيقة. وذلك لأن المقصود تعدية حكم الأصل إلى الفرع للاشتراك في العلة، وأحد الأمرين يحققه»[339].

- ويترتب على المساواة في العلة عيناً أو جنساً، المساواة في الحكم عيناً أو جنساً

---

(336) المعتمد في أصول الفقه 701/2.

(337) انظر شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي 233/2.

(338) المستصفى 90/2.

(339) شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجي 233/2.

ومن ثم قالوا: يجب أن يماثل حكم الفرع حكم الأصل عيناً أوجنساً، إذ العلة ليست إلا مؤثراً في الحكم أو أمارة عليه، فمن ثم يكون الحكم الثابت في الأصل هو عينه الثابت في الواقعة ما دام عين العلة أو جنسها الموجود في الأصل هو عينها أو جنسها الموجود في الفرع، ثم إن العملية القياسية ليست إلا تعدية للحكم من محل إلى آخر فكيف يختلف الحكم بالتعدية؟.

وقد مثلوا لمماثلة حكم الفرع لحكم الأصل في العين بقولهم: إن قياس القصاص في قتل النفس بالمثقل على القصاص في قتل النفس بالمحدد، ينتج عنه عين الحكم في الأصل وهو القتل، كما مثلوا لمماثلتهما في جنس الحكم أيضاً بقياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها، على إثبات الولاية عليها في مالها الذي نتج عنه نفس الحكم، وهو إثبات الولاية بالرغم من اختلاف التصرفين، «لأن ولاية النكاح من جنس ولاية المال فإنها سبب لنفاذ التصرف»[340].

ـ ومن حيث الموضوع قالوا: يجب أن لا يباين موضوع الفرع موضوع الأصل، كأن «يكون الأصل مبنياً على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويروم القائس أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً»[341]. فإن ذلك لا يجوز لأن «اختلاف الفرع والأصل كالأمارة على أنه لا ينبغي رد أحدهما إلى الآخر».

ـ ومن حيث النص قالوا: يجب أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل، ومثلوا له بقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لأن التيمم متأخر عن الوضوء، فهذا وجب قبل الهجرة، والتيمم إنما وجب بعدها «ذلك لأنه يلزم أن يثبت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل وثبوته مقارناً لعلته، والمتقدم على المقارن للشيء متقدم على ذلك الشيء»[342].

وبالرغم من أن حجة الإسلام الغزالي، حاول أن يفصل في القضية فينظر إليها من زاويتين: زاوية الدلالة وزاوية العلة فإنه لم يتميز بشيء عما ذهب إليه الأصوليون إلا من حيث التفصيل. إذ يرى أن المتأخر إما أن يكون دالاً «بطريق الدلالة، فالدليل يجوز أن يتأخر على المدلول، فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم»[343] لكنه يقول في شفاء

(340) شرح مختصر المنتهى 233/2.

(341) المعتمد في أصول الفقه 806/2.

(342) شرح مختصر المنتهى 233/2.

(343) المستصفى 90/2.

الغليل وكأني به يميز بين العقليات والشرعيات: ان ذلك يفضي إلى القول بوجوب النية في الوضوء من غير دليل قبل ورود التيمم وذلك محال.

اللهم إلا إذا اعتقدنا أن هناك دلالة أخرى سوى التيمم تدل على افتقار الوضوء للنية، فإن الدلالات حينئذٍ يمكن أن تتعاضد وتتلاحق[344].

والأمر كذلك بالنسبة للدلالة بطريق التعليل فإن القول بتقدم الحكم على العلة لا يستقيم «لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يتأخر عن المعلول»[345].

إلا أن «يتخيل ثبوت الحكم في الوضوء بعلة موجودة في الوضوء دل دليل على كونها علة»[346] فإن إثبات وجوب النية في التيمم حينئذٍ يشهد لكون وجود العلة في الوضوء مأخوذاً بعين الإعتبار.

وفي هذا يقول أبو الحسين البصري قبله: «إن الفرع إذا تقدم حكمه فإنه إن لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل، فإنه لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال. وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس لأنه يجوز أن يدلنا الله عزّ وجلّ على الحكم بأدلة مترادفة. ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة»[347].

تحقيق المناط:

هذا ولا يكتفي الأصوليون بتحديد ماهية الواقعة التي يراد قياسها على الواقعة النموذجية الواردة في الخطاب الشرعي، بهذه الشروط الدقيقة، بل يتجاوزون ذلك إلى رسم المنهج الموصل إلى إثبات العلة فيها، والذي سموه بتحقيق المناط، أي «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها»[348]. وذلك كتحقيق وجود علة الطواف في الفأرة وغيرها من سواكن البيت فيحكم بطهارتها كالهرة التي ورد فيها النص. وتحقيق وجود علة الإسكار في الأنبذة وغيرها من المخذرات فيحكم بحرمتها مثل الخمر الوارد فيه نص. وتحقيق وجود علة الأذى في النفاس فيحكم بوجوب اعتزال النساء فيه كاعتزالهن في المحيض. لأن الحكم بتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لا يتم إلا بعد التحقق من ثبوت طرفي القنطرة التي يقع عليها العبور في كل من الأصل والفرع، وما لم

---

(344) انظر شفاء الغليل 673.

(345) المستصفى 90/2.

(346) شفاء الغليل 674.

(347) المعتمد في أصول الفقه 807/2.

(348) الأحكام للآمدي 435/3.

يتحقق المجتهد من ذلك فإن العبور لن يتم.

الطرق المبلغة لإثبات العلة في الفرع:

هذا وإذا كانت الطرق الموصلة لإثبات علة الأصل قاصرة على الأدلة الشرعية كما سبق بيانه فإنها في إثبات علة الفرع غير قاصرة على الأدلة الشرعية كالإجماع مثلاً بل «إن وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع»[349].

فالطريق لمعرفة العلة في الفرع مفتوح على مصراعيه لكل معرفة يحصل بها التحقق من وجودها فيه، شرعية كانت أو علمية أو سياسية أو صناعية. إذ المهم في ذلك هو أن يتوفر «العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به»[350] ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى.

فالتحقق من معرفة العلة في الأصل قاصر على الفقيه العارف بمقاصد الشريعة والوسائل المبلغة إليها. . والتحقق من وجود العلة في الفرع مفتوح أمام الفقهاء والقراء العارفين باوجه القراءات والمحدثين العارفين بأوجه الروايات والأطباء العارفين بالأدواء والأمراض والصناع، والاقتصاديين والسياسيين والعسكريين. . .

يقول الإمام الغزالي: «إن وجودها ـ أي العلة ـ في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع. ووجودها في الأصل لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك، فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي»[351]. ومن ثم اختص الفقهاء بإثبات العلة في الأصل، وشاركهم غير الفقهاء في إثباتها في الفرع، بل قد ينفردون بهذا الإثبات.

المبحث الخامس: موقف الأصوليين من طريق القياس

إذا كان الجمهور يذهب إلى أن القياس يعد أهم طريق من طرق استثمار الخطاب، إذ «منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة»[352] وأن «من عرف مأخذه وتقاسيمه،

(349) كشف الأسرار 351/3.

(350) الموافقات 165/3.

(351) المستصفى 72/2.

(352) البرهان في أصول الفقه 744/2.

وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد استوى على مجامع الفقه»[353].

فإن طائفة من علماء الشريعة[354] من بينهم النظام وبعض المتكلمين ببغداد وداود الظاهري[355] والإمام ابن حزم يذهبون إلى أنه «لا يحل الحكم بالقياس في الدين»[356] لاعتبارات مردها:

أولاً: عدم الحاجة إليه، لأن الخطاب يستوعب كل ما يمكن أن يقع من أحداث، بذلك تشهد نصوصه الكثيرة، فقد قال تعالى: ﴿ما فطرنا في الكتاب من شيء﴾[357]. وقال تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾[358] وقال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[359]، وقال: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾[360]، «فإذن قد صح يقيناً بخبر الله تعالى الذي لا يكذبه مؤمن أنه لم يفرط في الكتاب شيئاً، وأنه قد بين فيه كل شيء، وأن الدين قد كمل، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم، فقد بطل يقيناً بلا شك أن يكون شيء من الدين لا نص فيه، ولا حكم من الله تعالى ورسوله ﷺ عنه»[361].

أو بعبارة أخرى لابن حزم أيضاً أكثر بياناً وإيضاحاً لمراده من شمولية الخطاب: «الشريعة كلها إما فرض يعصي من تركه، وإما حرام يعصي من فعله، وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه، وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام: إما مندوب إليه يؤجر من فعله ولا يعصي من تركه، وإما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصي من فعله، وإما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه، ولا يعصي من فعله ولا من تركه، وقال عزّ وجلّ: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ وقال تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ فصح أن كل شيء حلال إلا ما فصل تحريمه في القرآن أو السنّة»[362].

ثم هو بعد أن يسوق قول الرسول صلوات الله عليه وسلامه «أيها الناس إن الله

(353) البرهان 744/2.
(354) انظر مذاهب الأصوليين في البرهان 750/2.
(355) انظر أصول السرخسي 2/ 118.
(356) النبذة لابن حزم 61.
(357) سورة الأنعام 38.
(358) سورة النحل 89.
(359) سورة المائدة 3.
(360) سورة النحل 44.
(361) النبذة الكافية 75.
(362) المحلى لابن حزم 62/1 وما بعدها.

فرض عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى أعادها ثلاثاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لو قلت نعم لوجب. ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»[363]. أقول بعد سوقه الحديث يعقب عليه بقوله: «فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن آخرها، ففيه إن ما سكت عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلم يأمر به، ولا نهى عنه، فهو مباح وليس حراماً ولا فرضاً، وإن ما أمر به فهو فرض، وما نهى عنه فهو حرام... فأي حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح»[364].

هكذا يتضح أن شمولية الخطاب عند الإمام ابن حزم تأتي من طريق استصحاب الحال بمعنى أن القول بإباحة «سائر الأمور»[365] هو قول شرعي وحكم بما أنزل الله، لأن الله فصل الحرام وترك ما عداه حلالاً، ولا يحل لأحد أن يدعي أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل إلا أن يأتي ببرهان من كتاب أو سنّة. وطالما لم يأت بذلك فهو مجرد مدع، لأن «الفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص، ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به»[366] ثم يقول: «ويلزم من خالفنا في هذا أن يطلب كل حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة، وعلى صحة نكاحه مع امرأته وعلى صحة ملكه لما يملك»[367].

ثانياً: إن تشريع الأحكام لأحداث لم يستوعبها الخطاب إن وجدت وهي غير موجودة قطعاً في نظره: يكون تشريعاً من قبل القائسين في الدين ما لم يأذن به الله. «وهذا حرام بنص القرآن»[368]. قال تعالى: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾[369].

ثالثاً: إن القياس «طريق غير مأمون من الخطأ، والعقل يمنع من سلوك طريق غير

---

(363) الحديث أخرجه الأقرع بن حابس أبو داود رقم 1721 وابن ماجه برقم 2886 واحمد في المسند 2304.

(364) المحلى 64/1.

(365) الأحكام 44/1.

(366) الأحكام 2/5.

(367) الأحكام 2/5.

(368) النبذة الكافية 80.

(369) سورة الشورى 21.

مأمون من الخطأ»[370] نظراً لاحتمالات موجودة في كل قياس تفضي إلى عدم الملازمة بين الأصل والفرع إذ[371] :

ـ هناك احتمال أن يكون الحكم في الأصل غير معلل عند الله فيعلل القائس ما ليس بمعلل.

ـ وهناك احتمال أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند الله بعلة غير العلة التي ظنها القائس.

ـ وهناك احتمال أن يكون هناك وصف آخر ينضاف إلى ما ظنه القائس علة ليشكلا معاً علة الحكم.

ـ وهناك احتمال أن يكون القائس قد أضاف إلى العلة الحقيقية شيئاً أجنبياً لا دخل له في الحكم المقيس عليه.

ـ وهناك احتمال أن يكون الوصف خاصاً بذلك الأصل لخصوصية فيه.

ـ وهناك احتمال أن تكون العلة غير موجودة في الفرع بجميع قيودها وقرائنها.

ـ وهناك احتمال أن يكون القياس من أصله باطلاً في الشرع.

فهذه الاحتمالات الموجودة في كل قياس هي التي جعلت الإمام ابن حزم ينكر أن يكون القياس طريقاً من طرق استثمار الخطاب، ويصرح بقوله: «أخبرونا عن العلة التي ادعيتموها وجعلتموها علة بالتحريم أو بالتحليل أو بالإيجاب، من أخبركم بأنها علة الحكم؟ ومن جعلها علة الحكم»[372].

لكن الجمهور يرى أن القياس ليس ضرباً من إعمال الرأي المحض ولا افتياتاً على الله تعالى وتقدماً بين يديه، بل «القياس في حقيقة معناه، ليس إلا أعمالاً للنصوص بأوسع مدى للاستعمال فليس تزيداً عليها، ولكنه تفسير لها»[373] لأنه يرتكز أساساً على العلة، والعلة ضرب من البيان، لأن «دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف»[374]. والتعليل في كنهه دلالة. لأن «كل علة يجوز أن تسمى دلالة، لأنها

---

(370) نهاية السول 8/4.

(371) المستصفى 71/2 - 72.

(372) النبذة الكافية 80.

(373) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 224.

(374) شفاء الغليل 56.

تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر. . . فالغيم الركم دليل على المطر وعلته أيضاً لأنه يؤثر فيه»[375] وعلة تحريم الخمر التي هي الشدة المطربة لا تدل على تحريم شرب الخمر بل على تحريم شرب النبيذ وغيره مما تتحقق فيه تلك العلة «لأن تحريم شرب الخمر معروف بالنص أو الإجماع، لا بالشدة المطربة»[376].

ثم هم لا يفسحون المجال للقول بصلاحية كل وصف للتعليل، بل إن ادعاء وصف من الأوصاف «أنه علة بمنزلة دعواه الحكم، فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل، لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل»[377] وقد سبق تبيان هذه الأدلة في مسالك العلة.

ومن ثم يكون الإحتجاج بالقياس مما أنزل في الكتاب إشارة، وإن كان لا يوجد فيه نصاً، فإنه الاعتبار المأمور به من قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾. وبهذا يتبين أن الحكم به حكم بما أنزل الله، فيضعف به استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾ وبه يتبين أنه من جملة ما تناوله قوله تعالى: ﴿تبياناً لكل شيء﴾. . . وبهذا يتبين أن العمل بالقياس لا يكون تقدماً بين يدي الله ورسوله، بل هو ائتمار بأمر الله وأمر رسوله، وسلوك طريق قد علم رسول الله أمته بالوقوف به على أحكام الشرع، وهذا لأنا إنما نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل وإظهار التأثير فيه فلا يكون العمل فيه عملاً بالرأي»[378].

ثم من جهة أخرى إذا كان نفاة القياس يردونه، لأنه في نظرهم طريق غير مأمون من الخطأ، نظراً للاحتمال الذي يبقى بعد استعمال الرأي في تمييز الوصف وتحقيق مناطه في الفروع، فإن هذا الاحتمال هو «بمنزلة الاحتمال في خبر الواحد، فإن قول صاحب الشرع موجب علم اليقين، وإنما يثبت في حقنا العلم والعمل به إذا بلغنا ذلك، وفي البلوغ والاتصال برسول الله ﷺ احتمال، فكذلك الحكم في المنصوص ثابت بالنص على وجه يوجب علم اليقين، وفيه معنى مؤثر في الحكم شرعاً، ولكن في بلوغ الآراء وإدراك ذلك المعنى نوع احتمال، فلا يمنع ذلك وجوب العمل به عند انعدام دليل هو أقوى منه، ولهذا

(375) شفاء الغليل 20 - 21.
(376) الأحكام للآمدي 182/1.
(377) كشف الأسرار 350/3.
(378) أصول السرخسي 140/2 - 141.

شرطنا للعمل بالرأي أن تكون الحادثة لا نص فيها من كتاب ولا سنّة»[379]. وأن يكون النص معقول المعنى، وكل ذلك يجسد مدى المبالغة في الاحتياط، لأن اشتراط عدم النص في الحادثة لا يتحقق إلا بالوقوف على كل النصوص ليحكم بوجود نص أو عدم وجوده فيها. واشتراط معرفة معاني النصوص يبين أن القائسين إذا لم يقفوا على معنى الحكم لا يمكنهم أن يردوا الحادثة إلى نظيرها المنصوص عليها، «لأنا إنما نجوز استعمال الرأي عند معرفة معاني النصوص، وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى، فأما ما لا يعقل المعنى فيه، فنحن لا نجوز أعمال الرأي لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه»[380].

وبتعبير آخر لإمام الحرمين: إذا كان نفاة القياس يردونه ويحكمون ببطلانه نظراً لإفضائه إلى الظن، فإن الأصوليين يسائلونهم عن البديل، لقد «كان يستقيم ما ذكروه لو دعونا إلى يقين وزيفوا بسببه طرق الظنون، فأماوهم بعد رد القياس لا يرجعون إلى يقين، ومعقل في الدين حصين، وغايتهم التعطيل والتبطيل، والانسلال عن ربقة التكليف، والانحلال عن ربط التصديق، وترك الناس سدى يموج بعضهم في بعض. . فلا يدعو إلى الخروج من محاسن الشريعة إلى هذه المسالك إلا هازىء بنفسه مستهين بدينه»[381].

ويقول إمام الحرمين أيضاً: «ثم إن أضربوا عما رأيناه، واجتنبوه، فهل معهم يقين ادعوه؟ أم الغرض قطع النظر عن بقية المراشد وانتحاء المقاصد، وغمس الناس في غمرات المتاهات.

وعلى كل حال، التشوف بالظن إلى الخير واجتناب الضير أحرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط»[382].

ويقول شمس الأئمة السرخسي في الرد على استيعاب النصوص لكل ما يقع من أحداث: إن «النصوص معدودة متناهية ولا نهاية لما يقع مع الحوادث إلى قيام الساعة، وفي تسميته حادثة إشارة إلى أنه لا نص فيها، فإن ما فيه النص يكون أصلاً معهوداً. وكذلك الصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة. وقد لزمنا معرفة حكم الحادثة بالحجة بحسب الوسع «وحينئذٍ» فإما أن يكون الحجة استنباط المعنى من النصوص أو استصحاب الحال كما قالوا، ومعلوم أنه ليس

---

(379) أصول السرخسي 142/2.

(380) أصول السرخسي 142/2.

(381) البرهان لإمام الحرمين 757/2.

(382) البرهان 758/2.

في استصحاب الحال إلا عمل بلا دليل، ولا دليل جهل، والجهل لا يصلح أن يكون حجة باعتبار الأصل، وهو أيضاً مما لا يوقف عليه، فمن المحتمل أن لا يكون عند بعض الناس فيه دليل، ويكون عند بعضهم، والقياس من الوجه الذي قررنا حجة وإن كان لا يوجب علم اليقين». وبعد ضربه أمثلة على وجوب العمل بالظن قال في استصحاب الحال الذي يعتمده نفاة القياس: «فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل فلا يجوز المصير إليه إلا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة... فبهذا التقرير يتبين أن نفاة القياس يتمسكون بالجهل، وأن فقهاء الأمصار يعملون بما هو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال»(383).

ويقول أيضاً موازناً بين ما يفضي إليه القياس وما يفضي إليه استصحاب الحال: «ثم لا إشكال أن ما يثبت من العلم بطريق القياس فوق ما يثبت باستصحاب الحال، لأن استصحاب الحال إنما يكون دليلاً عندهم لعدم الدليل المغير، وذلك مما لا يعلم يقيناً، قد يجوز أن يكون الدليل المغير ثابتاً وإن لم يبلغ المبتلى به، ولهذا لا تقبل البينة على النفي في باب الخصومات وتقبل على الإثبات باعتبار طريق لا يوجب علم اليقين، فإن الشهادة بالملك لظاهر اليد أو اليد مع التصرف تكون مقبولة وإن كانت لا توجب علم اليقين»(384).

وبذلك كله يتبين «أن فيما قلنا مبالغة في المحافظة على النصوص بظواهرها ومعانيها، فإنه ما لم يقف على النصوص لا يعرف أن الحادثة لا نص فيها وما لم يقف على معاني النصوص لا يمكنه أن يرد الحادثة إلى ما يكون مثلها من النصوص»(385).

---

(383) أصول السرخسي 2/139 - 140.
(384) أصول السرخسي 2/141.
(385) أصول السرخسي 2/142.

الفصل الرابع

في استثمار الخطاب عن طريق المقاصد الشرعية

تمهيد:

ـ سبق أن خصصنا فقرتين في مضمون الخطاب لمقاصد الأحكام الشرعية، تحدثنا في إحداها عن مفهومها وعن أقسامها: الجزئية ـ والخاصة ـ والعامة ـ وفي الأخرى عن علاقتها بالخطاب.

ـ كما سبق أن تحدثنا في تمهيد الفصل الثالث من الباب الثالث عن المقاصد باعتبارها مضموناً من مضامين الخطاب تستثمر كما تستثمر الأحكام الشرعية بطريق التعليل، إذ هي عبارة عن حكم، ومصالح تدل على الأحكام التي لم يتناولها الخطاب لا منطوقاً ولا مفهوماً، ولكن بدلالة أخرى هي التعليل، لأن «دلالة الألفاظ على الشيء، إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف، ولا يحكم بالإحالة على العرف إلا إذا امتنع إحالته على اللغة والتعليل، لأن التنبيه بطريقة التعليل من اللغة، كما أنه بطريق الوضع من اللغة»[1] أو بتعبير آخر، باعتبارها معنى نصبه الشارع علامة على الحكم، فكان «لا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم»[2].

ـ وسبق أيضاً أن نبهنا في موضع آخر من هذا البحث، وبالضبط في مبحث مفهوم العلة على أن العلة تطلق بإطلاقين: إطلاق يراد به الوصف الذي يكون مظنة وجود حكمة الحكم، وهو الذي تحدثنا عنه في الاجتهاد القياسي. وإطلاق يراد به حكمة الحكم أي المعنى المناسب الذي يترتب عليه الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصد إليهما الشارع من أمره ونهيه. وهو ما نريد أن نتحدث عنه ههنا باعتباره طريقاً من طرق استثمار

(1) شفاء الغليل 56.

(2) المستصفى 72/2.

الخطاب، قد تشوف إليه الأصوليون وبخاصة المالكية عندما لم تسعفهم طريقة القياس في تغطية الوقائع التي لم ينص عليها الخطاب، لأنهم رأوا أن سد حاجات الأمة في ميدان التشريع، وبخاصة في عصر غدت الوقائع فيه متتالية متزاحمة، لا يمكن أن تستوعب تشريعياً انطلاقاً مما دل عليه الخطاب بألفاظه أو بعلله الخاصة، لأن أحكام الوقائع الخاصة مهما تكاثرت لا يمكن بحال أن تكون مظلة قادرة على تغطية ما يستجد من أحداث بطريق القياس عليها، للتنوع الحاصل في الأحداث والوقائع التي ينقصها التماثل أو التشابه في الأوصاف التي هي الجسر الشرعي لتمرير الحكم عن طريقه إليها[3].

ومن ثم كان لا بدّ من وضع طريق آخر يساعد في تغطية الوقائع التي لا يساعد القياس في تغطيتها، تستمد من الأغراض والغايات التي قصد إليها الشارع من أحكامه، فشيدوا نظرية المصلحة المرسلة، وأرسوا قواعدها على تلك الغايات والمقاصد التي تمثلت لهم في المصالح الضرورية والحاجية والكمالية ومتمماتها، فكان لها من الاتساع ما يجعلها قادرة على استيعاب كل وقائع الحياة مهما تنوعت وتكاثرت، لأنها مهما تكاثرت وتنوعت فلن تخرج عن هذه الدوائر الثلاث الكبرى التي استمدوها من الخطاب، أي مما شهدت النصوص العامة باعتباره، مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[5].

- ومعالم هذه النظرية، نظرية المصالح المرسلة، يمكن تلمسها من هذا النص، نص الإمام الشاطبي الذي يقول فيه: «اعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه.

فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنّة أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما. . .

وأما النظر في مناط الحكم. فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل شرعي، أو بغير دليل. . .»[6].

وتأكيداً لما جاء في هذا النص يقول المحقق ابن عابدين:

---

(3) انظر العام وتخصيصه للباحث ص 201 وما بعدها.

(4) سورة النحل 90.

(5) سورة الحج 78.

(6) الاعتصام 161/2.

«قال بعض المحققين: لا بدّ للحاكم من فقه في أحكام الحوادث الكلية. وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع»[7] فمعالم النظرية كما يتبين من هذين النصين تتمثل في:

- دليل الحكم، وهو المقاصد العامة هنا، باعتبارها تدل على الأحكام، كدلالة الأحكام عليها، لأن «نص الشارع على الحكم، أمارة لانتصاب تلك المصلحة علماً، فإنا نفهم تلك المصلحة من تنصيصه على مجرد الحكم.

ونحن نجعل المصلحة تارة علماً للحكم، ونجعل الحكم أخرى علماً لها»[8] أو بتعبير الأستاذ علال الفاسي: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[9].

- وفي الطرق الشرعية الموصلة إليها باعتبارها دليلاً شرعياً لا يثبت إلا توقيفاً، كما سبق بيانه في مطلع مسالك العلة.

- وفي تحقيق مناط الحكم في النازلة بمختلف الأدلة، شرعية أو عقلية أو عرفية، ليحكم بشمول المقصد العام لها أو عدم شموله لها.

ومن ثم سلكنا في هذه الطريق، طريق استثمار الخطاب مصلحياً، المسلك نفسه الذي سلكناه في الاجتهاد القياسي، فقسمنا النظر فيها إلى أربعة مباحث:

- مبحث في تحديد مفهوم المصلحة المرسلة وضوابطها.
- ومبحث في الطرق الموصلة إليها.
- ومبحث في استثمار الخطاب الشرعي مصلحياً.

ويشتمل على فرعين:

- فرع في تخريج المناط.
- وفرع في تحقيق المناط في الوقائع.
- ومبحث في موقف الأصوليين من طريق الاستصلاح.

---

(7) رسائل ابن عابدين، رسالة العرف 129/2.

(8) المنخول للإمام الغزالي 354 - 355.

(9) مقاصد الشريعة ومكارمها 43.

المبحث الأول: في مفهوم المصلحة المرسلة وضوابطها

قسم الإمام الشاطبي «المعنى المناسب الذي يربط به الحكم»[10] إلى ثلاثة أقسام:

قسم يشهد له الشارع بالقبول بدليل خاص، وقسم يشهد له بالرد، وقسم تسكت الشواهد الخاصة عنه، فلا تشهد له بالاعتبار ولا بالإلغاء.

وهذا القسم الأخير يرد على ضربين: غريب وملائم.

فالغريب هو الذي لم يرد نص على وفق معناه، كتعليل منع القاتل من الميراث بنقيض المقصود «فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير، (إذ)[11] لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا يلائمها، بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها، باتفاق. ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله»[12].

وأما الملائم لتصرفات الشرع وهو الذي يوجد لمعناه «جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين»[13] فهو الذي أطلق عليه الأصوليون: الاستدلال المرسل، والمناسب المرسل، والمصلحة المرسلة، والاستصلاح.

تعريف المصلحة وضوابطها:

بالإضافة إلى ما سبق في مضمون الخطاب نقول:

عرف المحقق عضد الملة والدين المصلحة باللذة ووسيلتها والمفسدة بالألم ووسيلته، قال: «والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها، والمفسدة الألم ووسيلته»[14].

كما عرفها بالمعنى نفسه الإمام العز بن عبد السلام حيث ذكر أن «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت

---

(10) الإعتصام 113/2.

(11) وضعنا «إذ» بدل «إن» لمناسبتها في السياق وحصول الاقتناع بالتصحيف: انظر الإعتصام 115/2.

(12) الإعتصام 115/2.

(13) الإعتصام 115/2.

(14) شرح مختصر المنتهى 239/2.

أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً على الأرواح، كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع الطريق، وقتل الجناة ورجم الزناة وجلدهم وتغريبهم، وكذلك التعزيرات. كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لإدائها إلى المفاسد، وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات... وتسميتها مفاسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب»[15].

يؤخذ من هذين التعريفين أن الأصوليين يعطون للمصالح بعدين: بعداً يتمثل في المصالح والمفاسد المقصودة لذاتها، وهي المعبر عنها بالحقيقية، وهي إما ضرورية أو حاجية أو كمالية، أو متممات لها. وبعداً يتمثل في الوسائل المفضية إلى هذه المصالح والمفاسد وهي المعبرة عنها بالمصالح المجازية، وقد ضرب لنا عدة أمثلة لها.

المصالح الحقيقية:

أما البعد الأول وهو ما يسمى بالمصالح الحقيقية، فيحدد لنا الإمام الغزالي المراد منها بقوله: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة، مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[16].

وعند التأمل في هذا التعريف نجد الإمام الغزالي قد وضح لنا فيه بعض الضوابط التي تميز بين مصالح الخلق القائمة على تحقيق أغراضهم بقطع النظر عن موافقتها أو عدم موافقتها لمقصود الشرع، وبين المصالح الشرعية التي أمر الشارع الحكيم بالعمل على تحقيقها في المجتمع الإنساني. وبيان ذلك:

---

(15) قواعد الأحكام في مصالح الأنام 12/1 .

(16) المستصفى 139/1.

أولاً: أنه لما كانت المصالح والمفاسد متداخلة في الوجود، ولا توجد مصالح خالصة من المفاسد كما لا توجد مفاسد خالصة من المصالح، نظر الشارع الحكيم العليم إلى المصلحة من الجهة الغالبة فيها، فإذا كانت المصلحة «هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً»[17].

وإذا كانت المفسدة «هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي»[18] ولم ينظر إليها قط من جهة ما تحققه للبشرية من أهواء وملذات، لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج البشرية من أهوائها، بل نظر إليها من الجهة التي تجعل من هذه الحياة قنطرة عبور للآخرة، يقول الإمام الشاطبي مبيناً الفرق بين المصالح التي يتغياها الشارع فيحث الخلق على اجتلابها وبين المصالح أو المفاسد التي يأمرهم باطراحها وعدم الالتفات إليها: «المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة شرعاً، إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[19].

والأصوليون عندما يضعون هذا المعيار للتفرقة بين المصالح المستهدفة والمفاسد المستدفعة شرعاً. إنما ينطلقون في ذلك من حقائق نص الشارع عليها في غير ما آية منها قوله تعالى: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾[20] وقوله: ﴿وإن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾ فالملذات والأهواء لا دخل لها في معيارية المصالح الشرعية، بل على العكس من ذلك نجد أن بعض المصالح قد تشوبها بعض الآلام وتحف بها بعض المكاره ومع ذلك تكون ملاحظة من قبل الشارع الحكيم.

ثانياً: ولا يكتفي الغزالي بهذا الضابط بل يضيف إليه ضابطاً آخر يكشف به عن فحوى المصالح المتغياة شرعاً وهو تفصيلها إلى هذه الأصول الخمسة التي بواسطتها نستطيع أن نميز بين ما هو مطلوب وما هو غير مطلوب من المصالح «فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة. وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة» ومعنى هذا أن تقسيم المصالح المرسلة إلى هذه الأصول الخمسة يسهل علينا عملية تمييز المصلحة من المفسدة، إذ بإرجاعها إلى واحد من هذه الأصول يكون ذلك كافياً في الشهادة لها بالاعتبار حتى ولو لم يشهد نص خاص، لأن هذه الأصول الخمسة

(17) الموافقات 26/2.
(18) الموافقات 37/2.
(19) الموافقات 37/2.
(20) سورة المؤمنون 71 .

لا تشهد لها شريعة الإسلام فحسب بل شهدت لها قبل ذلك كافة الملل والشرائع بل حتى القوانين الوضعية اتفقت على مراعاتها.

ولكن الإمام الغزالي ـ وكذلك الشاطبي ـ لا يقتصر في ضابطه هذا على ما هو ضروري فقط بل يتجاوز ذلك إلى ما هو حاجي. يقول في شفاء الغليل: «أما الواقع من المناسبات في رتبة الضرورات أو الحاجات... فالذي نراه فيها، أنه يجوز الاستمساك بها. إن كان ملائماً لتصرفات الشرع ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريباً لا يلائم القواعد»(21).

ولا يبعد من أقسام المصالح المرسلة إلا ما يقع في رتبة التحسين والتزيين لأنه يرى أن بناء الأحكام على مثل هذه المصالح التحسينية التي لا تدعو إليها ضرورة ولا حاجة ولا يعضدها أصل معين يكون ضرباً من التشريع بالرأي والتشهي «وهو منصب الشارعين لا منصب المتصرفين في الشرع. وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه»(22).

بل وحتى في المستصفى فإنه بالرغم من تصريحه بأن ما وقع في رتبة الحاجيات والتحسينات «لا يجوز الحكم بمجرده، إن لم يعتضد بشهادة أصل» فإنه يقول بعد هذا مباشرة «إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بدّ في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد»(23) ويشرح في شفاء الغليل ما يجري منها مجرى الضرورات فيقول: «والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد»(24).

والشاطبي يقول هو بدوره في تحديد المصالح التي تبنى عليها الأحكام «إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين... وعلى كل تقدير فليس فيها ما يرجع إلى التقبيح والتزيين البتة»(25).

ثالثاً: وشرط آخر يعطي للمصلحة المرسلة بعدها الوجودي وهو عدم مصادمتها لنص خاص. فبهذا الشرط نميز بين المصلحة المرسلة والمصلحة الملغاة، فمتى اقتضت المصلحة المرسلة حكماً يخالف الحكم الذي دل عليه النص، اعتبرت لاغية ومردودة من

(21) شفاء الغليل 209.
(22) المصدر نفسه 208.
(23) المستصفى 141/1.
(24) شفاء الغليل 246.
(25) الإعتصام 134/2.

قبل الشارع، وإلا كان العمل بها تغييراً للشريعة وأحكامها. «وأحكامها، مستقرة مستمرة ثابتة... لا يسوغ بعد كمال الشريعة رفع أي حكم من أحكامها لا بحسب عموم المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم. ولا بحسب زمان دون زمان، أو مكان دون مكان، أو حال دون حال. بل ما ثبت واجباً ـ مثلاً ـ عند تمام الشريعة يعتبر واجباً بعدها باستمرار، وما ثبت مندوباً فهو مندوب أبداً، وما ثبت حلالاً فهو حلال على الدوام، وما ثبت حراماً فهو حرام في كل وقت وهكذا الأمر في بقية الأحكام. كما أن ما اعتبره الشارع سبباً أو شرطاً أو مانعاً فهو سبب وشرط ومانع. كلما تعلق الأمر بما هو سبب فيه أو شرط له، أو مانع منه، ولو سمح بإدخال تغيير على ذلك لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، وتعدياً على سلطة الشارع وتطاولاً على اختصاصه. والنسخ بعد كمال الشريعة وانقطاع الوحي مرفوض بالإجماع وباطل من الأساس»[26].

ولا يستثنون من ذلك إلا الأحكام المباحة والمندوبة والمكروهة إذا ما أدت إلى مفسدة باعتبار أن الشارع لم يحدد المصلحة في المباح بل ترك الأمر فيها للمخاطب إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وهو حتى لو حددها في المندوب والمكروه فإن المخالفة فيهما لا عقاب عليها[27]. لا يقال بأن حد الشرب في الشرع كان أربعين جلدة ثم غيره الصحابة رضوان الله عليهم بالزيادة عليه للمصلحة، لأنا نقول: ـ الغزالي ـ «لم يكن حد الشرب مقدراً في الشرع، بل «أتى النبي عليه السلام بشارب، فأمر حتى ضرب بالنعال وأطراف الثياب وحثي عليه التراب»[28] ولما آل الأمر إلى أبي بكر رضي الله عنه قدر ذلك بأربعين، ورآه قريباً مما كان يأمر به النبي عليه السلام، وحكم بذلك عمر مدة، ثم توالت عليه الكتب من أطراف البلاد بتتابع الناس في الفساد وشرب الخمر، واستحقار هذا القدر من الزجر، فجرى ما جرى في معرض الاستصلاح: تحقيقاً لزجر الفساق»[29] أي للمصلحة المغياة من العقوبة.

لكن ما نوع النص الذي يجب أن لا تصادمه المصلحة المرسلة ولا تتعرض لحكمه بالتغيير؟ المتتبع لما كتبه الأصوليون في هذه المسألة يخرج بنتيجة هي أن النص الذي يجب أن لا يغير حكمه هو النص الذي لا يحتمل التأويل والقاطع الدلالة، فالغزالي يقول في الحكم على الملك المترف بالصوم دون العتق أنه «حكم على مخالفة النص بموجب

---

(26) فلسفة التشريع الإسلامي للشيخ محمد المكي الناصري ص 41.

(27) الفروق 94/3 - 95.

(28) الحديث ورد الحديث من طرق عدة وبصيغ شتى انظر نيل الأوطار 116/7.

(29) شفاء الغليل 217.

الاستصلاح، وهو باطل قطعاً، وهذا ما عنيناه بقولنا إن اتباع المصلحة على مناقضة النص باطل»[30]. ويقول في الحدود: «الحدود مقادير مقدرة من جهة الشرع، فالزيادة عليها تحريف للنصوص، فلا جواز لذلك بالمصلحة»[31].

كما يقول الإمام الشاطبي «والثاني ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله، إذ المناسبة لا تقتضي الحكم بنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي.. فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل برده، كان مردوداً باتفاق المسلمين»[32]. ويمثل له بالملك الذي أفتاه الفقيه بالصوم بدل العتق زجراً له. ثم يقول: «فهذا المعنى مناسب لأن الكفارة مقصود الشرع منها الزجر. وهذه الفتوى باطلة، لأن العلماء بين قائلين: قائل بالتخيير وقائل بالترتيب. فيقدم العتق على الصيام. فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به».

أما إذا كان النص ظني الدلالة «فلا يبعد أن يتغير بالتعليل ظهوره وعمومه فيتطرق إليه تخصيص وتأويل»[33] ويقول إيضاً في قتل الترس المسلم «إننا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي»[34] ويقصد بالعموم قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله بالحق﴾[35] كما يقول في قتل الترس غير المسلم: «ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذراريهم قاتلناهم، وإن كان التحريم عاماً، لكن نخصصه بغير هذه الصورة»[36].

هذا ويجب أن لا يفهم من هذا أن المصلحة المرسلة المخصصة للنص غير قاطع الدلالة هي شيء خارج النص فلقد سبق أن صرح أن كل مصلحة إنما تعرف من الكتاب والسنّة والإجماع، وأن كل مصلحة غريبة لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة.

رابعاً: وأخيراً يرى الأصوليون أن الضابط الذي يعتمد في التفرقة بين المصلحة التي تبنى عليها الأحكام، والمفسدة التي تلغى وتبعد، هو الملاءمة، ويشرح الإمام الغزالي مفهوم الملاءمة بقوله، بعد أن يطرح هذا التساؤل: «فإن قيل شرطـم في المصالح أن تكون ملائمة، وليست هذه ملائمة، فالشرب جناية متميزة عن القذف، وليس كل من

(30) المصدر نفسه.
(31) المصدر نفسه.
(32) الإعتصام 113/2.
(33) شفاء الغليل 596.
(34) المستصفى 142/1.
(35) سورة الأنعام 151.
(36) المستصفى 142/1.

يسكر يقذف، فإيجاب جريمة على من لم يجترمها أمر غريب في الشرع ولا يشهد له نظير ولا تلائمه قاعدة؟.

قلنا ليس الأمر كذلك[37].

أولاً: لأنهم لم يعاقبوه إلا بعقوبة معهودة في الشرع، ولم يكلوا أمره للولاة يفعلون فيه ما يرونه لائقاً بحاله.

وثانياً: لأنهم رأوا في تشريع العقوبات نوعاً من الخطر، فاكتفوا من هذه العقوبات المعهودة في الشرع بالأقل فيها.

وثالثاً: هم لم يوجبوا حد جريمة على من لم يجترمها، وإنما طلبوا المناسبة بينهما لكي لا يبدعوا أمراً غريباً لا يلائم نظائر الشرع فقالوا: «من سكر هذي، ومن هذي افترى، فعليه حد المفتري، من حيث أن السكر مظنة الهذيان والافتراء، وإطلاق اللسان بالسخف، وقد عهد الشرع إقامة مظان الأمور مقام الأمور المقصودة في إفادة الأحكام»[38] فأقام النوم مقام الحدث وأقام تغييب الحشفة مقام نزول الماء فأوجب به الغسل وإن لم ينزل الماء. وأقام البلوغ مقام العقل، وأقام مظنة شغل الرحم مقام شغل الرحم في إيجاب العدة وهو الوطء. . .» فكان مساقه: أن من غيب الحشفة أنزل ومن أنزل اغتسل، فمن غيب اغتسل. وإن من نام أحدث، ومن أحدث توضأ فمن نام توضأ كقوله بعينه: من سكر هذي ومن هذي افترى».

وكما حدد الإمام الغزالي مفهوم الملاءمة بمعهوديتها في الشرع ومناسبتها لنظائره حددها الإمام الشاطبي بعدم منافاتها أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله[39] وحددها أيضاً بهذه الحدود الفاصلة بين المصالح المرسلة والبدع فقال: «فإن البدع في عامة أمرها لا تلائم مقاصد الشرع بل إنما تتصور على أحد وجهين: إما مناقضة لمقصوده ـ كما تقدم في مسألة المفتي للملك بصيام شهرين متتابعين ـ وإما مسكوتاً عنه فيه كحرمان القاتل ومعاملته بنقيض مقصوده على تقدير عدم النص به. وقد تقدم نقل الإجماع على إطراح القسمين وعدم اعتبارهما، ولا يقال أن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه، إذ يلزم من ذلك خرق الإجماع لعدم الملاءمة»[40].

---

(37) شفاء الغليل 213.

(38) شفاء الغليل 215.

(39) الإعتصام 129/2.

(40) المصدر نفسه 135/2.

ويتبين من تحديدهما لمفهوم الملاءمة أنها الفيصل الذي يفرق بين قسمي المناسب المرسل الذي سكتت الشواهد الخاصة عنه، فما لاءم تصرفات الشرع وعرف من عادته بالشهادة لجنسه، يكون حجة قاطعة. وما كان غريباً «سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه» ولم يكن ملائماً لتصرفات الشرع، يكون لاغياً مردوداً لا يلتفت إليه «كتعليل منع القتل للميراث، فالمعاملة بنقيض القصد تقدير، (إذ) لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض، ولا يلائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق. ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله»[41] لأن «كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود، فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع»[42] كما يقول الغزالي أيضاً.

لكن يلاحظ أن الإمام الغزالي وهو يتحدث عن مثال الترس المشهور يذكر ثلاثة شروط ضابطة للمصلحة التي يجب مراعاتها في بناء الأحكام هي الضرورة والقطعية والكلية. قال: «فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقدح اعتبارها بثلاثة أوصاف أنها ضرورية قطعية كلية»[43] فكيف إذن نفسر هذا؟.

يرى الدكتور حسين حامد حسان أنها شروط قاصرة على «مثال خاص هو مثال الترس، ولا تكون المصلحة فيه ملائمة لجنس تصرفات الشرع إلا بالقيود الثلاثة القطعية والضرورة والكلية ذلك:

أن ترجيح الكثير على القليل لم يقم دليل على أنه مقصود للشارع، إذ أجمعت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، وأنه لا يحل للمسلمين أكل مسلم في مخمصة، فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة.

وأما من ناحية القطع فإنه قال به في هذا المثال كشرط لاعتبار مصلحة قتل الترس ملائمة، ذلك أن الشارع يحتاط في باب الدماء أكثر من غيره، وما عهد في الشرع القتل بالوهم والظن.

وأما شرط أن تكون ضرورية. فذلك أن المصلحة الفائتة مصلحة ضرورية، فلا بدّ

---

(41) الإعتصام 115/2.

(42) المستصفى 143/1.

(43) المستصفى 141/1.

إذن من كون المصلحة التي يراد حفظها بتفويت المصلحة الضرورية ضرورية أيضاً. إذ لم يعهد من الشارع تقديم مصلحة حاجية أو تحسينية على مصلحة ضرورية.

والخلاصة أن الشرط في المصلحة الداعية إلى قتل الترس أن تكون مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشرع، ولما كان قتل الترس تفويتاً لدم معصوم بدون ذنب سافك، فلا بدّ إذن أن تكون المصلحة الداعية لإهدار المصلحة الضرورية مصلحة ضرورية أيضاً، وإذا كانت مصلحة ضرورية فلا بدّ أن تكون عامة وليست غالبة، إذ الإجماع قائم على أن ترجيح الكثرة ليس مقصوداً للشرع، وأخيراً فإن قتل الترس تفويت مصلحة قطعاً، فلا بدّ أن تكون المصلحة الداعية إليه قطعية أو ظنية ظناً قريباً من القطع على الأقل، إذ لم يعهد من الشارع القتل بالوهم أو الظن العادي. وقد صرح بذلك الغزالي فقال: «والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه»[44].

رأي الشيخ ابن عاشور في المصلحة وضوابطها:

وقبل أن ننتهي من تعريف المصلحة وضوابطها المميزة لها أرى لزاماً التعريج على وجهة نظر الشيخ ابن عاشور ما دام يذكر أن الإمامين العز بن عبد السلام والشاطبي قد حاما حول تحقيق الضابط الذي يعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة ولكنهما لم يقعا عليه.

قال بعد أن عرف المصلحة بأنها عبارة عن «وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد»[45] والمفسدة بأنها كذلك عبارة عن «وصف للفعل يحصل به الفساد أي الضر دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد»[46] وبعد استخلاصه من التعريف أنها تنقسم إلى قسمين: عامة لا يلتفت إلى الأفراد فيها إلا من حيث أنهم أفراد يشكلون أجزاء من مجموع الأمة. وذلك مثل حفظ المتمولات من الحرق والإغراق. وخاصة يقع الاهتمام فيها بالأفراد باعتبار أنهم مصدر الفعل المصلحي من جهة، وأن في صلاحهم صلاحاً للمجتمع المركب منهم من جهة أخرى، وذلك مثل حفظ المال من الصرف، بالحجر على السفيه مدة سفهه.

وبعد أن يذكر أن الحد الدقيق الذي يعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق في العبارة، ولكنه ليس عسيراً في الاعتبار والملاحظة، بعد كل ذلك قال: إن ضابط تحقق ذلك الحد يكون بأحد خمسة أمور هي: [47]

---

(44) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص 455.

(45) مقاصد الشريعة 65.

(46) مقاصد الشريعة 65.

(47) مقاصد الشريعة 67.

أولاً: أن يكون النفع أو الضر محققاً مطرداً مثل الانتفاع بنور الشمس، والتبرد بماء البحر في شدة الحر. ومثل إتلاف الزرع لمجرد الإتلاف من غير قصد انتقام أو غيره. وإذا ما «اختل منها وصف الاطراد، فهي لا تصلح، لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره وذلك مثل القتال والمجالدة فقد يكون ضراً... وقد يكون نفعاً»[48].

ثانياً: أن يكون النفع أو الضر غالباً واضحاً تنساق إليه عقول العقلاء، بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل، وهذا النوع في نظره هو الذي لاحظه العز بن عبد السلام والشاطبي مثل إنقاذ الغرقى مع ما فيه من مضرة للمنقذ.

ثالثاً: أن لا يمكن الاجتزاء عن الوصف بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد مثل شرب الخمر فإنه بالرغم من اشتماله على نفع بين، هو إثارة الشجاعة والسخاء وطرد الهموم، فإن مضاره المتمثلة في إفساد العقل وإحداث الخصومات وإتلاف المال لا يخلفها ما يصلحها، بخلاف منافعه فإن هناك ما يقوم مقامها كالحث على الخير بالمواعظ الحسنة.

أما لو وقع الاجتزاء به عن الوصف فإنه قد يقع الترجيح به وذلك في صورة الضر مثل تجارة المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإن ما يتوقع من المفاسد في شرب الخمر حاصل من الكافر والمسلم سواء. ولكن يخلف ما فيها من الضر في هذه الحالة ان الضر الذي يصدر من الكافر لا يعدو قومه وبلده غالباً، فالمسلمون في أمن من الأضرار، بالإضافة إلى ذلك فإن المسلمين غير مطالبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم ملتهم. فبهذا قد يعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعف من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر. فجانب ما في التجارة من نفع معهم قد يرجح على جانب المفاسد اللاحقة لهم، أو يرجح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم.

فإذا تكاثر تردد المسلمين على حاناتهم أمكن تحجير التجارة في الخمر تحجيراً خاصاً ببعض الأوقات أو ببعض الجهات بحسب فشو ذلك.

رابعاً: أن يكون أحد الأمرين من النفع أو الضر مع كونه مساوياً لضده معضوداً

(48) مقاصد الشريعة 52.

بمرجح من جنسه مثل تغريم المتلف مال غيره عمداً قيمة ما أتلفه، لأنه بالرغم من مساواة المتلف مع المتلف عليه في الضرر والنفع فإن النفع قد رجح بما عضده من العدل والإنصاف الذي يشهد أهل العقول والحكماء بأحقيته.

خامساً: أن يكون أحد الأمرين منضبطاً محققاً والآخر مضطرباً، مثل الضر الذي يحصل من خطبة المسلم على خطبة أخيه، ومن سومه على سومه الواقع عنهما النهي في الحديث الشريف. فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب، ضرر مضطرب لا ينضبط ولا تحده سائر النفوس، بل لو عملنا بظاهر الحديث لدخلت أضرار كثيرة على المرأة وصاحب السلعة وعلى الناس الراغبين في تحصيل ذلك. ومن ثم قال الإمام مالك رضي الله عنه في الموطأ بعد أن ذكر حديث الخطبة «وتفسير قول رسول الله ﷺ فيما نرى والله أعلم أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه ويتفقا على صداق وقد تراضيا. فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن يخطبها أحد. فهذا باب فساد يدخل على الناس» ومثل ذلك قال في السوم.

رأي الأستاذ علال الفاسي:

أما الأستاذ علال الفاسي فيرى أن أضبط مقياس لكل مصلحة هو الخلق المستمد من الفطرة. قال: «إن مقياس كل مصلحة هي الخلق المستمد من الفطرة، والقائم على أساس العمل لمرضاة مثل أعلى هو غاية الإنسان من الحياة ومن العمل»[49].

أما الخلق المستمد من الفطرة فلأنه «دائم وأبدي لا يتبدل. واستحضار هذه الحقيقة عند وزن الأعمال التي تواجه الإنسان في اليوم والليلة يجعله دائم الاتباع للمعروف من قوانين الأخلاق الفطرية الإنسانية، وتبعاً لذلك مدركاً لمقاصد الإسلام في التشريع، لأن الله لم يكلفنا بشيء خارج عن المعروف المتبع من الإنسان والمتفق مع فطرته. وهل يمكن لأحد أن يتنكر لدعوة تطالب بمراعاة المعروف المتفق عليه لدى الإنسانية في كل الأزمنة والامكنة من قوانين الأخلاق في قوانين الدولة وتشريعها»[50] ثم إن «قوانين الأخلاق الفطرية هي الكلمة السواء الصالحة لتوحيد الأمة في داخلها، وتوحيدها في غيرها من الأمم والشعوب»[51].

(49) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها190.
(50) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها 192 - 193.
(51) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها 193.

والمعروف الذي يقصده ليس هو العادات والتقاليد بل «هو ما يقابل المنكر وهو ما علم من أخلاق الفطرة على ما بينا. فهذا هو العرف الذي يعتبره الإسلام مقيداً للمصلحة ومبيناً لمقاصد الشريعة»[52].

وأما المثل الأعلى الذي هو غاية الإنسان من الحياة والعمل والذي يتمثل في إخلاص العبادة لله تعالى الذي يصمد إليه ويعمل لمرضاته، فلأنه «إذا لم نقر بالمثل الأعلى الذي نعمل على مرضاته ونسعى للتوافق مع إرادته. فإنه لا يمكننا ادعاء أية غاية توصف بالخطأ أو بالصواب، لا من الوجهة الخلقية ولا من غيرها. لأن مدلول الأخلاق حينئذٍ سيصبح غامضاً وعرضة للتأويلات التي تختلف بحسب العقيدة السياسية أو الاقتصادية التي ننتحلها وبحسب التطورات الاقتصادية التي تنشأ في كل مجتمع إنساني وفي العالم كله. وذلك ما يؤدي بالطبع إلى تطاحن الطبقات والمجتمعات والمذاهب والنزعات»[53].

المصالح المجازية أو الوسائل المبلغة إلى المقاصد:

والبعد الثاني للمناسب المرسل أو المصلحة المرسلة التي يهتم بها الأصوليون اهتماماً بالغاً وبخاصة المالكية منهم، ويبنون عليها أحكاماً شرعية، هي الوسائل المفضية إلى المصالح. وقد سموها بسد الذرائع[45] ومعناها «حسم مادة الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل»[55].

على أنهم لم يطلقوها على سد الذرائع فقط، بل أطلقوها حتى على فتح الذرائع أي على الوسائل الممنوعة المفضية إلى المصالح، كإعطاء المال إلى الكفار قصد فك الأسرى، أو دفع مال لـدولة محاربة، عجز المسلمون عن دفع أذاها.

بل الوسائل ليست قاصرة على سد الذرائع وفتحها»[56] بل هي شاملة لكل الأحكام التي شرعت لتحصيل أحكام أخرى مقصودة في ذاتها، إذ أن «موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائـل وهي الطرق المفضية إليها»[57] وذلك كالإشهاد في عقد النكاح، والحوز للرهن، ومثل الأسباب والشروط والموانع لأنها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي وسائل مبلغة إلى المقصود،

(52) مقاصد الشريعة مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها 200.
(53) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها 193.
(54) الفروق 32/2.
(55) شرح تنقيح الفصول 448.
(56) انظر مقاصد الشريعة للشيخ بن عاشور 148.
(57) الفروق 32/2.

فالأسباب لم توضع إلا لتكون موصلة إلى مسبباتها «ولو لم يكن ذلك لانقطعت العلاقة بينها فلا تكون أسباباً ومسببات»[58] كذلك الشروط، إذ المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شروطه والمانع ليس إلا سبباً مقتضياً لعلة تنافي حكمة الحكم[59] .

ويدخل ضمنها أيضاً ما يفيد معنى كصيغ العقود وألفاظ الواقفين باعتبارها وسائل تعرف بمقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه.

ثم إن الوسائل المبلغة إلى المقاصد قد تتعدد فيكون للمقصد الواحد وسائل متعددة [60] فلا تعتبر الشريعة منها إلا ما كان قوياً، وإن هي تساوت في الإفضاء إلى المقصد سوت بينها في الاعتبار ويتخير المكلف الوسيلة التي تناسبه في تحصيل المقصود، مثل ما يحصل به العقاب المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت﴾[61] فالإمساك في البيوت قد يحصل عن طريق ولي المرأة أو زوجها، أو القاضي، بل الظروف هي التي ترجح سلطة واحد من هؤلاء على أخرى.

اهتمام الأصوليين بالوسائل:

وقد اهتم الأصوليون بالوسائل اهتمامهم بالمقاصد، لأن الاهتمام بالوسائل هو في جوهره اهتمام بالمقاصد، وإن كانوا «اقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسد الذرائع فسموا الذريعة وسيلة والمتذرع إليه مقصداً[62] نظراً لأهميتها.

والمتتبع لنظرتهم الاجتهادية فيها يجد أنهم قد اتجهوا فيها اتجاهين[63]:

اتجاهاً نظروا فيه إلى الباعث الذي يحرك الشخص للقيام بالفعل المبلغ للغاية، هل قصد به المكلف الوصول إلى الحلال أم إلى الحرام، واتجاهاً نظروا فيه إلى المآلات أي إلى ما يترتب على الفعل من نتائج بقطع النظر عن الباعث وجد أم لم يوجد.

أما الاتجاه الأول فقد انطلقوا فيه من أن «أدلة الشرع وقواعده قد تظاهرت على أن القصود في العقود معتبرة، وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده، وفي حله وحرمته، بل أبلغ من ذلك، وهي أنها قد تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلاً وتحريماً، فيصير حلالاً تارة

---

(58) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ علي حسب الله 381.

(59) الموافقات 265/1.

(60) مقاصد الشريعة الإسلامية 149

(61) سورة النساء 15.

(62) مقاصد الشريعة الإسلامية 145.

(63) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة 328.

وحراماً تارة، باختلاف النية والقصد، كما يصير صحيحاً تارة وفاسداً تارة باختلافها وهذا كالذبح فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل ويحرم إذا ذبح لغير الله. . .

وكذلك السلاح يبيعه الرجل لمن يعرف أنه يقتل به مسلماً، حرام باطل لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان، وإذا باعه لمن يعرف أنه يجاهد به في سبيل الله فهو طاعة وقربة. . . وهذا دليل على أن من نوى بالبيع عقد الربا حصل له الربا. ولا يفصمه من ذلك صورة البيع، وأن من نوى بعقد النكاح التحليل كان محللاً، ولا يخرجه عن ذلك صورة عقد النكاح»[64].

كما رأى الإمام الشاطبي «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على ذلك لا تنحصر. . . إن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العادات بين الصحيح والفاسد»[65] فالفعل إذا قصد به الامتثال لأوامر الله كان عبادة يثاب عليه، وإن قام به لمجرد كونه عادة ترسخت في ملكته كان مجرد عادة ليس إلا.

ويقول أيضاً؛ «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع. . . كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[66] ديانة اتفاقاً، وقضاء إذا ثبت القصد غير الشرعي.

لكن بماذا يثبت السبب غير المشروع؟:

لقد اختلف العلماء فيما يثبت به السبب غير المشروع ليحكم ببطلان التصرف قضاء أولا يحكم، فالشافعية والأحناف لا يثبت عندهم إلا بالصيغة الصريحة. يقول الإمام الشافعي: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة ولإبعاده بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر. وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع. وكما أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أنه يقتل به ظلما، لأنه قد لا يقتل، ولا أفسده عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أنه يعصره خمراً ولا أفسده عليه البيع، إذا باعه إياه، لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله خمراً أبداً، وفي صاحب السيف أن

---

(64) قول لابن القيم نقلته عن المدخل لدراسة الفقه الإسلامي د. حسين حامد حسان ص 410/4.
(65) الموافقات 323/2 وما بعدها.
(66) الموافقات 331/2 - 333.

لا يقتل به أحداً أبداً. ولو نكح رجل امرأة عقداً صحيحاً وهو ينوي أن لا يمسكها إلا يوماً أو أقل أو أكثر لم أفسد الزواج وإنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد»[67].

بينما المالكية والحنابلة يثبتونه بالصيغة كما يثبتونه بالقرائن والظروف الملابسة للتصرفات، بل إن القرائن الخارجية إذا قويت تكون عندهم بمثابة الصيغة المعبرة عن المقصود غير المشروع وذلك كبيع آلات الملاهي من طبل ودف ومزمار لأن طبيعة المبيع هنا لا تستعمل في الغالب إلا بقصد التلهي المحرم، فيكون المبيع نفسه قرينة دالة على القصد غير الشرعي.

ويؤيد الشيخ محمد أبو زهرة وجهة نظر المالكية والحنابلة فيقول: «وإن قامت الدلائل عند إنشاء العقد على نيته، اعتبرت تلك النية الظاهرة سبباً في فساد العقد وبطلانه، لأن اعتبار النية التي قام عليها دليل مادي ظاهر اقترن بإنشاء العقد أولى من اعتبار الألفاظ المجردة، بل إن ذلك تفسير لهذه الألفاظ، لأن قرائن الأحوال تعين المراد وتكشف المقاصد، وأن الألفاظ مقصودة للدلائل على مقاصد العاقدين، فإذا ألغيت تلك المقاصد واعتبرت العبارات مجردة كان ذلك إلغاء لما يجب اعتباره، واعتباراً لما لم يقصد لذاته»[68].

ـ وأما الاتجاه الثاني الذي نظروا فيه إلى المآلات دون النظر إلى ما يحرك الشخص ويدفعه للقيام بالفعل فقد قسمه الإمام الشاطبي إلى أربعة أقسام[69]:

قسم يفضي إلى المفسدة قطعاً كمن يحفر بئراً في طريق المسلمين. وكمن يلقي السم في طعامهم وشرابهم...

وقسم يفضي إلى المفسدة غالباً كمن يبيع السلاح وقت الفتنة ويبيع العنب للخمار...

وقسم يفضي إلى المفسدة كثيراً رغم أنها لم تبلغ درجة الظن الراجح في حصول المفسدة كبيوع الآجال في إفضائها إلى المعاملات بالربا كثيراً. وكقضاء القاضي بعلمه. فإنه قد يفسح المجال أمام قضاة السوء وبخاصة في زمن ضعف فيه الوازع الديني.

وقسم يفضي إلى المفسدة نادراً كالمنع من زراعة العنب مخافة أن يتخذ الخمر

---

(67) نقلاً عن كتاب المدخل لدراسة الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان 417.

(68) ابن حنبل 329.

(69) الموافقات 348/2.

منه. والمنع من التجاور مخافة الوقوع في الزنى، والمنع من اتخاذ البواخر والطائرات مطية للحمل والركوب مخافة الغرق والسقوط...

فالأصوليون المالكيون يمنعون جميع الأقسام سداً للذريعة باستثناء القسم الأخير الذي يفضي إلى المفسدة نادراً. فهو باقٍ على أصله من المشروعية بالرغم من ترتب بعض الأضرار عليه في النادر «إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفسدة جملة»(70) والشارع في ضبطه للمشروعات يسلك مسلك العاديات في مراعاة الغلبة. إذ وجدناه مثلاً في الشهادة يقضي بها ويرتب عليها في الدماء والأموال والفروج أحكاماً شرعية بالرغم من إمكان الكذب أو الغلط فيها، ووجدناه يبيح القصر في المسافة المحدودة وإن لم يترتب عليها مشقة..

بينما هو في القسم الذي يفضي إلى المفسدة غالباً وجدناه يلحق الظن الراجح بالعلم القطعي في الأحكام العملية من جهة، و«يوجب الاحتياط للفساد ما أمكن الاحتياط، ولا شك أن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن»(71).

وأما بالنسبة لما يفضي إلى المفسدة كثيراً فإن الإمام مالكاً نظر فيه إلى «كثرة الفساد المترتبة على الفعل وإن لم تكن غالبة»(72) ومن ثم رجح المنع على الجواز لوجوب الاحتياط، لأن «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة»(73).

ومن جهة أخرى فإن الشارع حرم أموراً كان الأصل فيها الإذن لما تفضي إليه من مفاسد، فقد نهى الرسول ﷺ عن الخلوة بالأجنبية ونهى عن بناء المساجد على القبور مخافة أن تعبد الموتى ونهى عن هدية المدين للدائن(74)...

هذا والشريعة كما سدت وسائل الفساد ومنعت المخاطبين من مزاولتها بالرغم من إذن الشارع فيها بالإباحة فتحت وسائل المصالح بالدعوة إلى مزاولتها بالرغم من منعها وعدم الإذن فيها كالاستصناع مثلاً فإنه بالرغم من أن مقتضى القاعدة العامة المقررة في باب البيع أن مثل هذا العقد باطل لانعدام محل العقد وقت التعاقد فإن الشارع جوزه لما

(70) المصدر نفسه 358/2.
(71) مالك للشيخ محمد أبي زهرة 412.
(72) مالك للشيخ محمد أبي زهرة412.
(73) الموافقات 364/2.
(74) انظر مالك للشيخ محمد أبي زهرة 413.

يفضي إليه من مصلحة هي رفع الحرج عن الأمة. وكبيع السلم فإنه بمقتضى تلك القاعدة يكون أيضاً ممنوعاً لأنه عبارة عن بيع للمعدوم ولكنه جوزه لما يفضي إليه من مصلحة هي التوسعة على المحتاجين من الأمة. وكإباحة المحرم أو رفع إثمه في مواضع الضرورة وكالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للمحاربين رغم أنه حرام. أو دفع مال لدولة محاربة لا يقدر على دفع أذاها.

«ونرى من هذا كله أن الأمر المحظور لما فيه من مضرة صار مطلوباً لأنه دفع لمضرة أكبر أو جلب لمصلحة أكثر، وإنه في هذه الحال يلغى جانب المضرة فيه بجواز ما يجلبه من نفع أو يدفع من ضر فيصير المعتبر جانب المنفعة أو دفع الضرر الأكبر»[75].

أحكام الوسائل:

بقي أن نطرح تساؤلاً عن أحكام هذه الوسائل هل هي مستمدة من المقاصد والغايات وتابعة لها تكتسب الحل والحرمة منها، أم أن لها أحكاماً ذاتية مستقلة لما تشتمل عليه من مصالح أو مفاسد تؤخذ من أدلة شرعية غير أدلة المقاصد.

أما الإمام القرافي فيصرح أن «حكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل. غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة»[76] وكذلك الإمام ابن القيم يقول: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل»[77].

ثم يسوق دليلاً عقلياً على توافق الغايات والوسائل في الأحكام ولكنه يشعر باستقلالية كل منهما في حكمه، فيقول: «فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليها، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الأباء».

(75) المرجع نفسه ص 416.
(76) الفروق 33/2.
(77) اعلام الموقعين 135/3 .

ثم يسوق ما يقرب من مائة مثال بين آية وحديث يجد فيها جميعاً أن أحكام الوسائل متحدة مع الغايات، الشيء الذي يدل على أن الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم الغايات، ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾[78] وقوله: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾[79].

على أن الأستاذ محمد تقي الحكيم يعقب على هذه الأمثلة بقوله: «ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعاً إنما كان من أجل كونها وسيلة إلى الغير، لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهن بأرجلهن والنظر إلى الأجنبية وهكذا.

وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية، فمقتضى إطلاقها أنها نفسية، لأن الحرمة الغيرية مما تحتاج إلى بيان زائد. ومع عدمه وهو في مقام البيان فالظاهر العدم»[80].

ومن ثم يذهب بعض المتأخرين من الشيعة إلى «إنكار تبعيتها لذي المقدمة في حكمها، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من أدلته الخاصة»[81]. والأدلة الخاصة عندهم إما قاعدة الملازمة العقلية أو الملازمة اللفظية. «لأن اكتشاف حكم المقدمة إما أن يستفاد من العقل بقاعدة الملازمة، بمعنى أن العقل يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته. فإذا علمنا أن الشارع قد حكم على ذي المقدمة بالوجوب فقد علمنا بحكمه على المقدمة كذلك»[82].

ويستدل الشيخ المظفر لوجهة النظر هذه بقوله: «وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به، فإن دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلاً له، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى حسب الفرض بوجود هذا الداعي، لأن الأمر المولوي سواء كان نفسياً أم غيرياً.

(78) سورة النور 31.

(79) سورة الأنعام 108.

(80) الأصول العامة للفقه المقارن ص 415.

(81) المرجع نفسه.

(82) المرجع نفسه.

إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعي، بل يستحيل في هذا الغرض جعل الداعي الثاني من المولى لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل»(83).

«وإما أن يستفاد من طريق الملازمة اللفظية أي الدلالة الالتزامية لأدلة الأحكام، كما هو مبنى فريق بدعوى أن اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدماتها. وعليها يكون وجوب المقدمات مدلولاً للسنّة»(84).

المبحث الثاني: في الطرق الموصلة إلى المقاصد الشرعية

أما بالنسبة للطرق الموصلة إلى مناط الحكم أو ما يسمى بالمناسب المرسل أو المصلحة المرسلة فيجب التنبيه إلى:

ـ ان الظاهرية ذهبوا إلى «أن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به»(85) وليس ذلك إلا من طريق ما يقتضيه اللفظ بوضعه اللغوي، فما لم يدل عليه اللفظ، لا يعتبر مقصداً من مقاصد الشرع، لأنهم «يحصرون مظان العلم بمقاصد الشرع في الظواهر والنصوص»(86).

ـ كما ذهب بعضهم إلى أن «مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها، وإنما القصد أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يتلمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية»(87).

ـ والمذهب الثالث يرى أن «اعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا الرأي أمه أكثر العلماء الراسخين»(88).

---

(83) نقلاً عن المرجع نفسه.

(84) المرجع نفسه.

(85) الموافقات 391/2.

(86) الموافقات 392/2.

(87) الموافقات 392/2.

الموافقات 393/2.

وقد أجمل هذا المذهب الطرق الموصلة إلى مقاصد الشرع في أربعة هي(89):

أولاً: ما يفهم من «مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي» من غير التفات إلى علة أو معنى يقتضيه إذ الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به، مقصود للشارع، وعدم إيقاعه مخالف لمقصوده، والأمر كذلك بالنسبة للنهي، فإنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه، فإذا لم يقع الفعل كان مقصود الشارع، وإذا وقع كان مخالفاً لمقصوده.

ووضع هذه القيود المحددة لمعالم هذه الطريق تم بطريق السبر والتقسيم: تقسيم الأوامر والنواهي الواردة في الخطاب الشرعي إلى صريح وغير صريح(90).

والصريح إلى ما هو ابتدائي، وإلى ما هو تابع للابتدائي.

وغير الصريح إلى:

- ما يجيىء مجيء الاخبار عن تقرير الحكم مثل قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾(91) وقوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾(92).

- وما يجيء مجيء مدح الفعل أو مدح فاعله في الأوامر، أو ذم الفعل أوذم فاعله في النواهي مثل قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون﴾(93)، وقوله تعالى: ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾(94)، وقوله تعالى: ﴿ومن يطع الله ورسوله ندخله جنات﴾(95)، وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده ندخله نارا﴾(96).

- وإلى ما يتوقف عليه المطلوب كالمفروض في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به، وفي مسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟.

كما تم بطريق التمييز بين ما يفهم من مجرد صيغة الأمر أو النهي من غير التفات

(89) الموافقات 392/2.
(90) انظر الموافقات 144/3.
(91) سورة البقرة 183.
(92) سورة المائدة 89 .
(93) سورة الحديد 19.
(94) سورة الأعراف 81.
(95) سورة النساء 13.
(96) سورة النساء 14.

إلى غيره، وبين ما يتوقف فهم المأمور به أو المنهي عنه على غيره.

فالأول: كالأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وما يلحق بهما من أقسام مما يجيء مجيء الإخبار عن تقرير الحكم أو يجيء مجيء مدح الفعل أو فاعله... لأنه بالنسبة للأمر والنهي الابتدائي التصريحي مقصود بالأصل. وبالنسبة لما يجيء مجيء الإخبار كان ظاهر الحكم ولذلك جرى مجرى الصريح من الأمر والنهي[97]. وبالنسبة لما يجيء مجيء مدح الفعل أو فاعله... كانت الدلالة على طلب الفعل المحمود وطلب ترك المذموم واضحة أيضاً من غير إشكال[98].

وأما بالنسبة للثاني أعني ما يتوقف فهم المأمور به أو المنهي عنه على غيره، كما هو الأمر فيما هو تبعي من الأوامر والنواهي التصريحية، وكمسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ وكالمفروض في مسألة ما لا يتم الواجب إلا به. فإنه قد تم إبعاده بتلك القيود المؤسسة لهذه الطريق، وذلك لضعفه في الدلالة، بل إن القسمين الأخيرين «أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية، كقوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ لأن رتبة الصريح ليست كرتبة الضمني في الاعتبار»[99].

وبيان وجه الضعف في كل منها:

إن الأمر أو النهي التبعي لم يقصد به إيقاع الفعل أو الكف عنه من حيث هو فعل، بل لأمر اقترن به مثل قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾[100] حيث «أن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني. فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهى عن الربا والزنى مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به. وما شأنه هذا، ففي فهم قصد الشارع من مجرده نظر واختلاف»[101] يرجع إلى ترددهم الحاصل في النهي هل هو نهي عن إيقاع البيع من حيث أنه إيقاع بيع، أو من أمر آخر مقترن به.

وبتعبير الإمام الغزالي «هل يعقل أن يقول: أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها في وقت الزوال؟ فإذا خاط في وقت الزوال، فهل جمع بين المكروه والمطلوب، أو ما أتي بالمطلوب؟ هذا محل نظر.

---

(97) الموافقات 155/3.

(98) الموافقات 155/3 - 156.

(99) الموافقات 156/3.

(100) سورة الجمعة 9.

(101) الموافقات 393/3.

والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب، وأن المكروه هو الخياطة الواقعة وقت الزوال، لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة مطلوبة، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع»[102] وبذلك يكون الأمر أو النهي المقصودان بالقصد الثاني مع الأمر والنهي المقصودين بالقصد الأول، كالصفة مع الموصوف، والمضاف مع المضاف إليه، والتأكيد مع المؤكد. . . كل ذلك كالشيء الواحد. فكيف إذن يفهم قصد الشارع من مجردهما؟.

والأمر كذلك بالنسبة «للنهي عن أضداد المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء»[103] فإنهما و«إن قيل بهما، فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول، إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به»[104] أي ان من يقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده. يقول بأن طلب السكون هو بعينه كراهة للحركة، وطلب لتركها في قولك: أسكن. وهو «طلب واحد بالإضافة إلى السكون أمر، وإلى الحركة نهي. قال[105] والدليل على أنه ليس معه غيره، أن ذلك الغير، لا يخلو من أن يكون ضداً له، أو مثلاً له، أوخلافاً. ومحال كونه ضداً لأنهما لا يجتمعان وقد اجتمعا. ومحال كونه مثلاً لتضاد المثلين، ومحال كونه خلافاً، إذ لو كان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر، إما هذا دون ذاك، أو ذاك دون هذا، وكإرادة الشيء مع العلم به، لما اختلفا، تصور وجود العلم دون الإرادة، وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم، بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر. وضد النهي عن الحركة الأمر بها، فلنجز أن يكون آمراً بالسكون والحركة معاً، فيقول: تحرك وأسكن، وقم واقعد»[106]، وبذلك يتبين أن هذا النوع من الأمر والنهي الضمني لا استقلال له عن الأمر والنهي الأصلي، إذ «هو طلب واحد بالإضافة إلى السكون أمر وإلى الحركة نهي».

أما عند القائلين بعدم اقتضاء الأمر والنهي لأضدادهما «فالأمر أوضح في عدم القصد»[107] لأنهم يقولون «إن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده، فكيف بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه، وكذلك ينهي عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه.

(102) المستصفى 51/1.

(103) الموافقات

(104) الموافقات 394/3.

(105) هو قول للقاضي أبي بكر الباقلاني القائل بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده. نقله الإمام الغزالي.

(106) المستصفى 52/1.

(107) الموافقات 394/2 .

فإن أمر ولم يكن ذاهلاً عن أضداده المأمور به، فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً، لا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة، بحكم ضرورة الوجود، ولا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له: قم، فجمع، كان ممتثلاً، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام وقد أوجده»(108).

- ذلك نفسه يقال في قسم ما لا يتم الواجب إلا به، لأن الأصوليين قد قسموه إلى ما ليس مقدوراً للمكلف كالقدرة على الفعل، وكاليد في الكتابة، وكالرجل في المشي، وحضور الإمام الجمعة، وحضور تمام العدد «فهذا القسم لا يوصف بالوجوب. بل يسقط بتعذره، الواجب»(109).

وإلى ما هو مقدور للمكلف «فينقسم إلى الشرط الشرعي وإلى الحسي، فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة، فإن إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة. وأما الحسي فكالسعي إلى الجمعة، وكالمشي إلى الحج وإلى مواضع المناسك فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب، إذ أمر البعيد عن البيت بالحج أمر بالمشي إليه لا محالة، وكذلك إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس، وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح، فيوصف ذلك بالوجوب. ونقول: ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، وهو فعل المكلف فهو واجب... لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً إليه، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود، وقد وجب كيفما كان، وإن كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود»(110). بمعنى أنه بالرغم من وصفه بالوجوب فإن وجوبه يستمده من وجوب المقصود إليه أصالة بطريق التلازم. وما لا استقلال له لا يمكن فهم المأمور به منه لوحده.

ثانياً: ولكن الأصوليين لا يكتفون بما يؤخذ من المقاصد الشرعية من صريح الكلام، أي من مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، بل يعمدون إلى تتبع علل هذا الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، وتتبع معانيهما التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، اعتقاداً منهم أن الشريعة قد وضعت لمصالح العباد، للآيات الكثيرة الدالة على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾(111) وقوله

---

(108) المستصفى 1/52 - 53.

(109) المستصفى 46.

(110) المستصفى 1/46.

(111) سورة الأنبياء 107.

تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم﴾[112] يقول الإمام الشاطبي: «إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه»[113]. ثم يقول: «وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، فلنجر على مقتضاه»[114].

ومن ثم يقرر الإمام الشاطبي طريقة ثانية موصلة إلى المقاصد الشرعية ومؤسسة على ما انتهت إليه الطريقة السابقة، وهي التساؤل عن سبب هذا الأمر بالفعل أو النهي عنه؟ أي اعتبار علل الأمر والنهي. ولا يكتفي بذلك بل يرشد إلى أن نوع النظر الذي يحدد المقصود من الأوامر والنواهي يكون «بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، والمفاسد في المنهيات، فإن المفهوم من قوله: «أقيموا الصلاة» المحافظة عليها والإدامة لها»[115] ويفسر الشيخ عبد الله دراز ما أجمله بقوله: «وهذا فهم، بتتبع الأوامر الواردة في المحافظة على الصلاة، ومن القرائن المحتفة بهذه الأوامر، وهي فعله ﷺ، وفعل صحابته، في إقامة الصلاة، مع القرائن المقالية، كقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات﴾ وهكذا»[116].

ومثله يقال في النهي، فإن الشارع الحكيم مثلاً لما نهى عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه المسلم، ونهى عن أن يسوم على سومه، علمنا أن علة ذلك ما يفضي إليه من انقباض في النفوس أو خصومة بينهم، فنستخلص من ذلك مقصداً عاماً، هو وجوب المحافظة على الأخوة بين المسلمين، ونستخدم هذا المقصد في إباحة الخطبة بعد الخطبة، والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد أعرضا عن رغبتهما[117].

ويقال أيضاً: إن الشارع لما نهى عن قتل النفس، وجعل قتلها سبباً للقصاص، وقرنه بالشرك، وأوجب سد الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة علمنا تحريم القتل على اليقين، وإذا انتظم الكلي صار جارياً مجرى دليل عام، فاندرجت تحته جميع

(112) سورة المائدة 6.

(113) الموافقات 6/2.

(114) الموافقات 7/2.

(115) الموافقات 148/3 - 149.

(116) الموافقات 148/3.

(117) انظر مقاصد الشريعة للشيخ ابن عاشور ص 20.

الجزئيات التي يتحقق فيها ذلك العموم»[118].

وقد وقع تعميم ذلك لأن العلة «دلالة، لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر»[119] إذ بينهما عموم وخصوص. لأن «كل علة يجوز أن تسمى دلالة» ولا يجوز أن «تسمى كل دلالة علة، لأن الدلالة قد يعبر بها عن الامارة التي توجب فلا تؤثر، فالغيم الركم دليل على المطر، وعلته أيضاً، لأنه يؤثر فيه، والكوكب دليل على القبلة وليس علة فيها»[120] ومن ثم يقرر الأصوليون أن العلة «إذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه»[121] وأن العلة حيثما «وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه»[122].

والعلة تعرف إما بالتنصيص عليها، أو التنبيه أو الإجماع أو غيرها من مسالك العلة التي سبق الحديث عنها.

ثالثاً: إن ما تفضي إليه الطريقة الثانية من المقاصد الأصلية العامة التي استنبطت من مقاصد جزئية عديدة، تصبح هي بدورها طريقاً آخر إلى مقاصد أخرى تابعة ومكملة لها، وذلك «كالنكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها، أو أخوته، والحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح»[123].

مثله في ذلك مثل العلم فإن القصد الأصلي منه هو التعبد به لله تعالى لأن روح العلم هو العمل لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾[124] وقوله تعالى ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[125]. «أما التابع فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه

---

(118) الموافقات 39/1 - 41.

(119) شفاء الغليل ص 20.

(120) شفاء الغليل 21.

(121) الموافقات 394/2.

(122) الموافقات 394/2.

(123) الموافقات 396/2 - 397.

(124) سورة النساء 1.

(125) سورة فاطر 28.

شريفاً، وإن لم يكن في أصله كذلك، وإن الجاهل دنيء وإن كان في أصله شريفاً، وإن قوله نافذ. . . وحكمه ماضٍ على الخلق، وأن تعظيمه واجب على جميع المكلفين، إذ قام لهم مقام النبي، لأن العلماء ورثة الأنبياء، وأن العلم جمال ومال ورتبة لا توازيها رتبة. وأهله أحياء أبد الدهر إلى سائر ماله في الدنيا من المناقب الحميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة، فذلك كله غير مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غير مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه يناله»[126].

عرفنا ذلك بطرق مختلفة من الأدلة منها ما هو «منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر، ومسلك استقرى من ذلك المنصوص»[127].

وعند تأملنا في هذه المقاصد التبعية التي عرفناها بمثل هذه الطرق، وجدناها خادمة ومكملة ووسيلة للمقصد الأصلي لأنها ـ بالنسبة للنكاح ـ «مثبت للمقصد الأصلي ومقوٍ لحكمته، ومستدعٍ لطلبه وإدامته ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع من التناسل»[128]، «فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً» [129] كاستدلالنا على أن نواقض هذه الأمور مضادة لمقاصد الشرع بإطلاق، وذلك كنكاح المطلقة ثلاثاً بقصد التحليل، ونكاح المتعة لأنه نكاح لا يقصد به التواصل والبقاء.

والأمر كذلك بالنسبة للعبادات «فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود، وأفراده بالقصد على كل حال»[130] ويتبعه قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة. أو ليكون من أولياء الله، فتكون هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول. وباعثة عليه، عكس التعبد من أجل تعظيم الناس له أو من أجل الوصول إلى مال. . . فإن ذلك يكون غير مشروع لأنه غير خادم للقصد الأصلي.

لكن المقاصد التبعية لا تأتي كلها خادمة ومكملة للمقصد الأصلي بل منها[131]:

ـ ما يقتضي تأكيداً للمقصد الأصلي، كطلبه بالصلاة الفوز بالجنة والنجاة من النار،

---

(126) الموافقات 67/1.

(127) الموافقات 397/2.

(128) الموافقات 397/2.

(129) الموافقات 397/2.

(130) الموافقات 2/ 398.

(131) انظر الموافقات 407/2.

أو نيل أشرف المنازل. . . فمثل هذا النوع لا شك أنه مقصود للشارع، لأن «القصد إلى التسبب إليه بالسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح القصد إليه ابتداء»(132).

ـ وما يقتضي زوال المقصد الأصلي عيناً مثل طلبه بالصلاة أن يحمد أو يعظم أو يعطى، فإن عمله لا إخلاص فيه فهو عبث.

ومثل نكاح المتعة فهو مضاد للمقصد الأصلي من النكاح وكذلك نكاح التحليل. لأن «القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عيناً فلا يصح التسبب بإطلاق»(133).

ـ وما لا يقتضي تأكيداً ولا ربطاً، ولكنه لا يقضي رفع المقاصد الأصلية عيناً. فإن مثل هذا النوع يصح في المعاملات دون العبادات.

أما العبادات فكمثل طلب الاطلاع على عالم الأرواح ورؤية الملائكة وخوارق العادات. . . «فإنه تخرص على علم الغيب، ويزيد بأنه جعل عبادة الله وسيلة إلى ذلك، وهو أقرب إلى الانقطاع من العبادة، لأن صاحب هذا القصد داخل بوجه ما تحت قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف الآية﴾، كذلك هذا، إن وصل إلى ما طلب فرح به، وصار هو قصده من التعبد، فقوى في نفسه مقصوده وضعفت العبادة، وإن لم يصل رمى بالعبادة، وربما كذب بنتائج الأعمال التي يهبها الله تعالى لعباده المخلصين»(134).

وأما صحته في المعاملات فكمثل قصده بالنكاح أخذ مال الزوجة أو ليوقع بها أو مضارتها فإنه وإن كان «مخالفاً لقصد الشارع في شرع النكاح ولكنه لا يقتضي المخالفة عيناً، إذ لا يلزم من قصد مضارة الزوجة، وقوعها، ولا من وقوع المضارة وقوع الطلاق ضربة لازب: لجواز الصلح أو الحكم على الزوج أو زوال ذلك الخاطر السببي»(135).

«ويؤكد ذلك أن الشارع أيضاً، مما يقصد، رفع التسبب، فلذلك شرع في النكاح الطلاق وفي البيع الإقالة، وفي القصاص العفو، وأباح العزل، وإن ظهر لبادىء الرأي أن هذه الأمور مضادة لقصد الشارع: لما كان كل منها غير مخالف له عيناً. ومثله ما إذا قصد بالنكاح قضاء الوطر خاصة. ولم يتعرض لقصد الشارع الأصلي من التناسل. فليس خلافاً

(132) الموافقات 407/2.
(133) الموافقات 407/2.
(134) الموافقات 403/2.
(135) الموافقات 399/398/2.

لقصد الشارع كما تقدم. فكذلك غيره مما مضى تمثيله»[136].

والخلاصة أن «كل تابع من التوابع اما أن يكون خادماً للمقصد الأصلي أولا:

فإن كان خادماً له، فالقصد إليه ابتداء صحيح، وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماماً﴾[137] وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين. وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾[138]. فكذلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وما أشبه ذلك. وإن كان غير خادم له فالقصد إليه ابتداء غير صحيح كتعلمه رياء، أو ليماري به السفهاء أو يباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم أو ما أشبه ذلك»[139].

رابعاً: ومما يعرف به مقصد الشارع أيضاً السكوت عن شرع الحكم أو علته. والسكوت تارة يكون لعدم وجود الداعي له، كالنوازل التي حدثت بعد الرسول ﷺ كجمع المصحف، وتدوين العلم، والدواوين وغيرها، فإن الوقوف على مقصود الشارع في مثل هذه النوازل، يعرف باستقراء النصوص.

أو يكون سكت عنه رغم وجود الداعي له، فيكون «السكوت فيه، كالنص على أن قصد الشارع لا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحاً في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة ومخالفة لما قصده الشارع»[140]، وذلك كسجود الشكر في المذهب المالكي حيث يرى الإمام مالك عدمه. يقول: «سئل مالك عن الرجل يأتيه الأمر يحبه فيسجد لله عزّ وجلّ شكراً. فقال: لا يفعل. ليس هذا مما مضى من أمر الناس. . .» ثم يقول مالك: «قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده. أفسمعت أن أحداً منهم فعل مثل هذا؟»[141].

قال ابن رشد: «وهذا أصل من الأصول، وعليه يأتي إسقاط الزكاة من الخضر

(136) الموافقات 408/2.
(137) سورة الفرقان 74.
(138) سورة الشعراء 84.
(139) الموافقات 67/1 - 68.
(140) الموافقات 410/2.
(141) الموافقات 410/2.

والبقول مع وجوب الزكاة فيها بعموم قول النبي ﷺ: فيما سقت السماء والعيون والبعل، العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[142] لأنا نزلنا ترك نقل أخذ النبي ﷺ الزكاة منها كالسنة القائمة في أن لا زكاة فيها، فكذلك نزل ترك نقل السجود عن النبي ﷺ في الشكر كالسنّة القائمة في أن لا سجود فيه»[143].

خامساً: والطريق الخامس من الطرق الموصلة إلى المقاصد الشرعية، هو ما عبر عنه المحقق الطوفي بالترجيح أو التخيير وبيانه.

أنه «قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً»[144]. وأن الاختلاف الحاصل بين العلماء إنما هو في الطريق الموصل إليها. وما ذهبوا إليه من «تقسيم المصلحة إلى معتبرة، وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية» هو طريق فيه نوع من التعسف والتكلف، فوق أنه «تقسيم وتنويع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق»[145].

والطريق الأسهل والأصوب الذي من شأنه أن يصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى، إن الفعل:

- إما أن يتضمن مصلحة مجردة أو مفسدة مجردة، فيلزم حينئذٍ العمل على تحصيل المصلحة ودفع المفسدة.

- أو يتضمن مصلحة من وجه، ومفسدة من وجه، وفي هذه الحال:

إما أن تستوي المصلحة والمفسدة. فيلزم التخيير إن لم يتبين المرجح للمجتهد.

أولا تستوي المصلحة والمفسدة في الفعل وحينئذٍ يلزم العمل بالراجح.

تلك هي طريقته التي يقول فيها «إعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا.

والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً.

(142) الحديث رواه مسلم. الصحيح 675/2 كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر الحديث رقم 981.
(143) نقلاً عن الموافقات 413/2.
(144) هامش روضة الناظر وجنة المناظر 416/1.
(145) المرجع نفسه 417/1.

وحينئذٍ نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه، ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح، أو خيرنا بينهما، كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط، هل يستر الدبر لأنه مكشوفاً أفحش، أو القبل لاستقباله به القبلة، أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين. وإن لم يستوِ ذلك بل ترجح اما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة فعلناه. لأن العمل بالراجح متعين شرعاً» (146).

وبعد تحديده لملامح طريقته الموصلة بيسر في نظره إلى المصلحة، يعمد إلى المقارنة بينها وبين ما ذهبوا إليه، فيجد أن «على هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة»(147). وبيان ذلك بالأمثلة:

إن المصلحة المعتبرة عندهم، كانت معتبرة في باب القياس مثلاً، إما لظهور المصلحة المجردة أو لرجحانها.

وإن المصلحة الملغاة عندهم كانت ملغاة لمرجوحيتها، وذلك كمنع الزراع من زراعة العنب مخافة عصره خمراً، ومنع الشركة في سكنى الدار مخافة الزنى فإن مثل هذه المصلحة لم يلتفت إليها لأنها ضعيفة قائمة على مجرد التوهم، تقابلها بالنسبة للزارع والساكن مصلحة عظيمة لأنها محققة، لأنه بمنع الزراع من زراعة العنب، ومنع الناس من الارتفاق المحقق بالشركة في السكنى نكون قد تعلقنا بدفع مفسدة موهومة، وتركنا مصلحة محققة» ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة، لكنها غير قاطعة، والمصلحة التي تقابلها قاطعة، فكان تحصيلها بإلزام المفسدة المظنونة أولى من العكس(148).

ثم يلتفت للرد على من قال بأن من بنى الحكم بتعيين الصيام في كفارة رمضان على الموسر، بناه على مصلحة ملغاة لمعارضة إياها النص الذي هو حديث الأعرابي، فيذكر أن ما قاله ذلك المجتهد ليس ببعيد «وليس من باب وضع الشرع بالرأي» لأنه كما يظهر، إما أن يكون «من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي»(149) وسواء قلنا إنه اجتهاد استصلاحي أو اجتهاد تفسيري، فإن دلالته على الحكم الذي هو تقديم العتق على الصوم، هي دلالة

(146) المرجع نفسه 416/1.

(147) هامش روضة الناظر وجنة المناظر 416/1.

(148) المرجع نفسه 417/1.

(149) المرجع نفسه 417/1.

غير قطعية، لأنه «عام ضعيف فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مسلوك: وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع، فليكن هذا من تلك المواضع»(150).

وفي المصلحة المرسلة الضرورية وغير الضرورية. يقول في مقابلة طريقته بطريقتهم التي لا تخرج عنها:

«وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، كمباشرة الولي عقد النكاح وتسليطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك، فهي مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة فكان تحصيلها متعيناً»(151).

وفي المصلحة المرسلة الضرورية قال: وأما المصلحة الضرورية لحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال فهي وإن عارضتها مفسدة وهي إتلاف المرتد، والقاتل بالفعل، ويد السارق بالقطع وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل المصلحة فكان تحصيلها متعيناً.

وبعد هذه البرهنة يقول: «فإن هذه الطريقة التي ذكرناها، إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله إلى قبولها، ويصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى» (152).

ولو أننا تأملنا في طريقته هذه لوجدناها تنسجم كامل الانسجام مع ما ذهب إليه الأصوليون إذ نجدها من جهة ترتكز في هذا النوع من الاجتهاد على المقاصد الشرعية بدليل قوله: «قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً» ثم من جهة أخرى فهو يقول: «فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب»(153) ولا يقول المناسب الغريب ولا الطردي. ويقول أيضاً: «وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي»(154) ومعنى هذا أنه يرتكز في هذا النوع من الاجتهاد على المقاصد الشرعية التي هي من مضمون الخطاب. وهو في هذه النقطة لا يختلف عما ذهب إليه الإمام الغزالي مثلاً حيث يقول: «وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها.. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب

(150) المرجع نفسه 417/1.
(151) المرجع نفسه 417/1.
(152) هامش روضة الناظر وجنة المناظر 417/1.
(153) المرجع نفسه 416/1.
(154) المرجع نفسه 417/1.

القطع بكونها حجة»[155] إذن فالاتفاق حاصل في هذه النقطة على أن المناسب المرسل دليل وحجة.

والنقطة الثانية هي قوله: «إن الفعل إن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما»[156].

نجد الإمام الغزالي نفسه يقول فيها: «وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يمكن ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنى لأنه مثل محذور الإكراه» ثم يقول: «فإذن منشأ الخلاف في مسألة الترس الترجيح» ثم يبين وجه الترجيح في هذه المسألة[157] كما بين الطوفي أن قوله «ببيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه، تضمن مصلحة وهي استخلاف منفعة الوقف المقصودة ببيعه، ومفسدة وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة وغيرنا رجح نفي المفسدة»[158].

وإذا لم يتبين المجتهد وجه الترجيح، فإنه يلتجىء إلى التخيير، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي في موضع آخر من المستصفى «إن التخيير بين حكمين مما ورد الشرع به، كالتخيير بين خصال الكفارة، ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك، فقد اضطررنا إلى التخيير، لأن الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبه، وتارة من الاستصحاب، فإن نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارض في حقنا نصان، ولا يتبين تاريخ، أو يتعارض عمومان ولا يتبين ترجيح، أو يتعارض استصحابان كما في مسائل تقابل الأصلين، أو يتعارض شبهان بأن تدور المسألة بين أصلين ويكون شبه هذا كشبه ذا، أو يتعارض مصلحتان بحيث لا ترجيح»[159] ويضرب مثلاً لتعارض المصلحتين وهو التسوية في العطاء احترازاً عن وحشة الصدور، والتفاوت فيه تحريكاً لرغبات الفضائل، فإنه لا مناص من التخيير لأنه «كيفما فعل فقد مال إلى مصلحة»[160].

---

(155) المستصفى 144/1.

(156) هامش روضة الناظر وجنة المناظر 416/1.

(157) المستصفى 144/1.

(158) هامش روضة الناظر 417/1.

(159) المستصفى 119/1.

(160) المستصفى 119/1.

وفي تعارض المصلحة مع النص، فإننا نجد المحقق الطوفي يصرح بأن القول بتعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر «ليس من باب وضع الشرع بالرأي» لأنه لا يخرج عن كونه اجتهاداً قد عارض نصاً ضعيفاً أي ظني الثبوت والدلالة «فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مسلوك»[161] عند جمهور الفقهاء، كتخصيص الإمام مالك قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾[162] بالعرف الذي هو ضرب من المصلحة حيث لم يوجب الرضاع على المرأة ذات الشرف واليسار الكثير التي ليس مثلها ترضع وتعالج الصبيان»[163]. وتخصيص قول رسول الله ﷺ الذي قال فيه جواباً على من قال: يا رسول الله لو سعرت، فقال: إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله عزّ وجلّ ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال» [164] بتحديد الأسعار عندما تدعو المصلحة لذلك، حيث «أرخص فيه سعيد بن المسيب وربيعة بن عبد الرحمان، ويحيى بن سعيد الأنصاري. وروى أشهب عن مالك في العتبية في صاحب السوق يسعر على الجزارين. . . وإلا أخرجوا من السوق، قال: إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس»[165].

المبحث الثالث: في استثمار الخطاب مصلحياً

والآن وبعد أن عرفنا مفهوم المصلحة المرسلة وضوابطها، والطرق الموصلة إليها، نلتفت إلى كيفية استثمار الخطاب مصلحياً عند الأصوليين وبخاصة المالكية منهم.

وأول حقيقة ننطلق منها في هذا المقام هي ما يقرره الإمام الشاطبي في قوله هذا: «إعلم أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه، فأما النظر في دليل الحكم فلا يمكن أن يكون إلا من الكتاب والسنّة أو ما يرجع إليهما من إجماع أو قياس أو غيرهما. . . وأما النظر في مناط الحكم فإن المناط لا يلزم منه أن يكون ثابتاً بدليل شرعي فقط، بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل، فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد، بل لا يشترط فيه العلم فضلاً عن درجة الاجتهاد»[166].

(161) هامش روضة الناظر 417/1.
(162) سورة البقرة 233.
(163) المدونة 416/2.
(164) الحديث رواه الخمسة إلا النسائي وصححه الترمذي، انظر نيل الأوطار 186/5.
(165) المنتقي شرح موطأ الإمام مالك للإمام الباجي 18/5.
(166) الاعتصام 161/2.

انطلاقاً من هذا النص نقول إن هذا المبحث يشتمل على فرعين:

فرع في تخريج المناط أي في دليل الحكم.

وفرع في تحقيق المناط.

الفرع الأول: في تخريج المناط

لنقل من البداية أن تخريج المناط الذي يربط به الحكم لا يستند فيه المجتهد إلى العقل المحض وإنما يستند فيه إلى الأدلة الشرعية، إذ العقل عند عامة أهل السنّة ليس بشارع للحكم وإنما هو مستنبط له فقط من الخطاب، ففعالية العقل في الاجتهاد الاستصلاحي وغيره لا تظهر في استقلاليته في الدلالة على الأحكام، بل تظهر فقط في تصفحه لهذه الأدلة الجزئية المبثوثة في الخطاب وتتبع المعنى المشترك فيها وتكوينه لذلك العام المعنوي الذي أطلقوا عليه المصلحة المرسلة أو المناسب المرسل، إذ «العقل إنما ينظر وراء الشرع»[167] و «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الدلالة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها، نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[168].

يؤكد الإمام الشاطبي هذه الحقيقة مرة أخرى بقوله: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[169].

وبذلك يتبين أن العقل محكوم بالشرع لا حاكم عليه، فالشرع هو الذي يهندس للمجتمع الطريق الذي يجب أن يسلك، والمسار الذي يجب أن يسلك، والمسار الذي يجب أن ينهج، والعقل لا يتحرك إلا داخل المدار الذي يرسمه له الشارع، وليس هذا المدار أبداً بخارج عن الخطاب الشرعي، نعم تظهر فعالية العقل بشكل أوسع في تحقيق المناط أو الاجتهاد التطبيقي الذي سنتحدث عنه لاحقاً.

وبيان ذلك أن المقاصد كما سبق توضيحه إنما تعرف من الخطاب. إذ بواسطة استقراء الأدلة المتناثرة فيه، والخارجة عنه، عرف الأصوليون هذه المقاصد، ومن ثم قرروا أن «كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصوداً بالكتاب

---

(167) الموافقات 38/1.

(168) الموافقات 35/1.

(169) الموافقات 87/1.

والسنّة والإجماع ليس خارجاً من هذه الأدلة»[170] بل هو منها وإليها، إذ هو عبارة عن قاعدة كلية أو قانون كلي، أخذ بالاستقراء من نصوص الشريعة عامة.

فالاستدلال بعام معنوي كالمحافظة على النفس أو المحافظة على الأموال أو رفع الحرج أو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، أو سد الذرائع أو غيرها من العمومات المعنوية المأخوذة بالاستقراء ـ استدلال بالخطاب لأنه منه وإليه، وليس استدلالاً بالعقل المحض أو بالمصلحة الغريبة التي لا تستند إلى أي دليل شرعي.

ونعته من قبل الأصوليين بالاستدلال المرسل ليس معناه انفصاله نهائياً عن الخطاب واعتماده على الخيال، وإنما الإرسال معناه «أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكماً معيناً»[171].

ومن ثم كانت القوانين الكلية التي أخذت من الخطاب واستقرئت من جزئياته مثلها في الدلالة على الأحكام مثل الأصول الكلية التي نص الخطاب عليها، لا فرق بين قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[172] وقوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾[173] وقول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[174]. . . وبين قانون كالمحافظة على النفس. . ووجوب دفع أشد الضررين. . . إذ «القوانين الكلية، لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها الخطاب»[175]، فما دام الأصل الكلي المنصوص عليه معتبراً ومرجوعاً إليه بلا نزاع، فإن القانون الكلي المأخوذ بالاستقراء والذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار ولا بالإلغاء» وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه»[176] والرجوع إليه رجوع إلى الخطاب وليس رجوعاً إلى مجرد الهوى أو العقل المحض.

وتأسيساً على ذلك، فالمجتهد إذ يتصفح الجزئيات المبثوثة في الخطاب ويستقرىء مواقع المعنى الذي تشترك فيه، ويحصل منه في الذهن أمر كلي عام مطرد «لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة

(170) المستصفى 143/1 - 144.

(171) مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ ابن عاشور 83.

(172) سورة الأنعام 164.

(173) سورة الحج 78.

(174) الحديث أخرجه مالك في الموطأ في الأقضية وأحمد 327/5.

(175) الموافقات 32/1.

(176) الموافقات 39/1.

بالدخول تحت عموم المعنى المستقرىء من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار ما استقرى من عموم المعنى، كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه»[177]إذ «العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما الصيغ إذا وردت. . . والثاني استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»[178] وذلك هو الغرض الذي يستهدفه الأصوليون من تشكيل تلك العمومات المعنوية، إذ بواسطتها يستطيعون أن يغطوا كثيراً من النوازل التي لا توجد لها نظائر في الخطاب ترجع إليها، وبواسطتها يستطيعون أن يبرهنوا على مصداقية أن الشريعة خطاب للبشرية من مبعث محمد عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة، ويبرهنوا أيضاً على تمامها وكمالها الذي ورد فيه كثير من النصوص مثل قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[179] وقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾[180].

وبذلك أيضاً يظهر أنه لا معنى للإشكال الذي أورده الإمام القرافي، وملخصه[181] إن المالكية يستدلون على الشافعية في منع بيوع الآجال ونحوها بأدلة عامة ترجع إلى قاعدة سد الذرائع مثل قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾[182] وبقوله تعالى: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت﴾[183] وبقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها»[184]، وبإجماع الأمة على جواز البيع والسلف مفترقين وتحريمها مجتمعين لذريعة الربا. . . .

ثم يقول: «فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها، وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهو مجمع عليه، وإنما النزاع في الذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة بمحل النزاع. وإلا فهذه لا تفيد.

وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتهم

---

(177) الموافقات 304/3.

(178) الموافقات 298/3.

(179) سورة المائدة 3.

(180) سورة الأنعام 38.

(181) الفروق 266/3.

(182) سورة الأنعام 108.

(183) سورة البقرة 65.

(184) الحديث انظر نصب الراية 54/4 ونيل الأوطار 120/5.

القياس خاصة، يتعين حينئذٍ عليهم إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق، ويكون دليلهم شيئاً واحداً وهو القياس «وهم لا يعتقدون ذلك، بل الذي يعتقدونه أن مدركهم هذه النصوص التي يستشهدون بها لسد الذرائع عموماً، وليس الأمر في نظره كذلك، بل الذي يتعين، أن يذكروا نصوصاً أخر خاصة بذرائع بيوع الآجال ويقتصرون عليها مثل حديث أم ولد زيد بن أرقم[185].

قلنا لا معنى لهذا الإشكال لأنه ما دام سد الذرائع معنى كلياً عاماً، قد أخذ من جزئيات عديدة أعطته العموم والإطلاق فينبغي أن يعم سائر الجزئيات، أو سائر الوسائل المباحة التي يمكن أن تتخذ وسيلة للوصول إلى المحرم، كما يعم اللفظ العام سائر ما يصلح له، ولا تتعين الشهادة الخاصة لبيوع الآجال ونحوها.

وماذهب إليه الإمام الشافعي في بيوع الآجال لا يقدح في هذا المقصد العام «فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنّة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة[186] لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر رجح على غيره، فاعمله، فترك سد الذرائع لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح لم يعد مخالفاً»[187].

أو بتعبير آخر: إنه قام بتحقيق المناط في بيوع الآجال فلم يرَ هذه الجزئية داخلة تحت عموم الأصل الكلي الذي هو سد الذرائع، لأن كل ما اعتمد عليه من قال بدخولها تحته هو ما ينقدح في ذهنه بالدرجة الأولى ثم حديث أم ولد زيد بن أرقم.

أما ما ينقدح في الذهن فلم يكن قوياً عنده في الدلالة على أنه بيع قائم على

---

(185) ويسمى حديث أبي العالية عن عائشة أنها سمعتها وقد قالت لها امرأة كانت أم ولد لزيد بن أرقم: يا أم المؤمنين، إني بعت من زيد عبداً على العطاء بثمانمائة فاحتاج إلى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الأجل بستمائة، فقالت عائشة: بئسما شريت وبئسما اشتريته، ابلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ، إن لم يتب، قالت: أرأيت إن تركت وأخذت الستمائة ديناً؟ قالت: نعم. «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف» بداية المجتهد 162/2 - 163.

(186) إذ بالرغم من أن الإمام الشافعي يتبع قول الصحابي فإنه لا يعتبره من السنّة. انظر الشافعي للشيخ محمد أبي زهرة ص 309.

(187) الموافقات 305/3.

المراوضة[188] ومن ثم اعتبره شراءً مستأنفاً، وقال في تأكيد هذا الاعتبار «وحمل الناس على التهم لا يجوز»[188].

وأما حديث أم ولد زيد بن أرقم، فقد قال الإمام الشافعي وأصحابه فيه «لا يثبت حديث عائشة، وأيضاً فإن زيداً قد خالفها، وإذا اختلف الصحابة فمذهبنا القياس، وروي مثل قول الشافعي عن ابن عمر»[190].

كذلك هو الأمر بالنسبة للإمام أبي حنيفة، إذ «نقل عنه موافقة مالك في سد الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك فلا إشكال»[191].

لكن هل يفهم من هذا أن كل أصل من هذه الأصول الكلية يجري على العموم بإطلاق دون معارضة أو تخصيص؟.

يرى الإمام الشاطبي في هذا أن الأصول الكلية «إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجراة على عمومها على كل حال»[192] لأن الشريعة الإسلامية لما قررت مثلاً أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فالذي ينبغي إدراكه من ذلك هو اطراد هذا الأصل العام، وعمومه لسائر الجزئيات التي تشترك معه في ذلك المعنى الذي هو رفع الحرج، وذلك ما فهمه علماء الأمة، إذ «عدوه أصلاً مطرداً وعموماً مرجوعاً إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص، ولا احتشام من إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[193] لأن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار، صار ظاهره باحتفاف القرائن إلى منزلة النص

---

(188) وذلك كان يتفق البائع والمشتري «على أن يربح معه في الدرهم نصف درهم ثم يقول له هذا لا يحل، ولكن عندي سلعة قيمتها مائة درهم، أبيعها منك بمائة وخمسين إلى شهر، فتبيعها أنت بمائة، فيتم لك مرادك، فيرضى بذلك ويأخذ السلعة منه ويبيعها بثمانين، ثم يرجع إليه فيقول له إني قد وضعت في السلعة وضعية كثيرة، فحط عني من المائة والخمسين ما يجب للعشرين التي وضعتها في السلعة، فيضع عنه ثلاثين تتميماً للمراوضة التي عقدا بيعهما عليها فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين. فهذا وجه كراهية مالك رحمه الله للوضعية في هذه المسألة»، المقدمات لابن رشد 43/2.

(189) بداية المجتهد 162/2.

(190) بداية المجتهد 163/2.

(191) الموافقات 306/3.

(192) الموافقات 306/3.

(193) الموافقات 306/3.

القاطع الذي لا احتمال فيه»[194] «الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»[195].

نعم «إن لم يكن العموم مكرراً ولا مؤكداً ولا منتشراً في أبواب الفقه، فالتمسك بمجرده فيه نظر، فلا بدّ من البحث عما يعارضه أو يخصصه... فإنه معرض لاحتمالات، فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه»[196].

ويمكن ضرب أمثلة عديدة لتخريج المناط الذي تبنى عليه الأحكام في الاجتهاد الاستصلاحي من بينها:

أولاً: قاعدة رفع الحرج، يقول الإمام الشاطبي «إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة العموم، فإنا نستفيده من نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرعاً عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء فكأنه عموم لفظي»[197].

ثانياً: وفي قاعدة إقامة الأسباب في بعض المواضع مقام المسببات والمظنة مقام الحكمة.

يرى الأصوليون أن هذا الأصل الكلي قد أخذ من جزئيات عديدة من بينهما، إنا وجدنا الشارع يقيم النوم مقام الحدث في وجوب الوضوء، ويقيم الإيلاج في أحكام كثيرة مقام الإنزال، كما يقيم مظنة العقل وهي البلوغ مقام العقل، وإقامة مظنة شغل الرحم وهي الوطء مقام شغل الرحم في إيجاب العدة في كل منهما. وحرم الخلوة بالأجنبية حذراً

---

(194) المصدر نفسه 307/3.

(195) الموافقات 39/1.

(196) الموافقات 307/3.

(197) الموافقات 299/3.

من الذريعة إلى الفساد. . إلى غير ذلك من الجزئيات المشتركة في معنى عام يجمعها هو إقامة الأسباب مقام المسببات. . .

ثالثاً: وفي وجوب دفع أشد الضررين قالوا. رغم ما في الجهاد من إتلاف للنفوس وجدنا الشارع يوجبه، وما ذلك إلا لدفع ضرر عام أشد منه هو عدوان المشركين، كما أوجب القصاص والحدود دفعاً لضرر أكبر من الضرر المترتب عليهما بالنسبة للمقتص منه والمحدود. وأوجب قتل البغاة ومانعي الزكاة رغم ما فيه من هلاك للنفوس والأموال دفعاً لضرر أكبر يتمثل في الفتنة والإخلال بالأمن والطمأنينة. وكذلك جوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند كل ذي سلطان جائر رغم ما قد يترتب عليه من إهدار دم الآمر والناهي. وبذلك يتحرر لنا هذا الأصل الكلي الذي يقضي بأن كل نازلة عرضت لنا في الحياة الدنيوية وكانت مناطاً لضررين تجنبنا أشد الضررين بارتكاب الأخف منهما.

رابعاً: ويذكر الشيخ ابن عاشور في المقاصد الخاصة بالأموال بعد أن يربطها بكلي الشريعة العام الذي هو حفظ الأموال، وكليها الحاجي الذي هو نماء الأموال بمختلف الطرق، من بيع وإجارة وسلم ـ أنه توصل إلى أنها لا تخرج عن خمسة مقاصد هي[198]:

أ ـ رواج الأموال بين أيدي أكثر عدد ممكن من الناس بوجه حق، ثم يسوق أدلة عديدة تشهد لهذا المقصد من بينها قوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[199]، فبالإضافة إلى تقسيم أموال الفيء الذي يسبق هذا التعليل ويعقبه في قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم. . . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم. . والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم. . والذين جاءوا من بعد بعدهم. . » نجد الشارع يبين لنا بهذا التعليل أن الغرض من توزيع هذه الثروة، هو رواجها بين أفراد الأمة لكيلا تكون بين الأغنياء فقط.

وليس الحث على توزيع الثروة لتكون رائجة بين كافة الفئات المكونة للمجتمع بقاصر على هذه الآية، بل هناك آيات عديدة منها آية الغنيمة: ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم

(198) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 175. لم ينقصر هنا على الأدلة التي ساقها الشيخ بل أضفنا إليها أدلة أخرى.

(199) سورة الحشر 7.

بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان﴾[200] وقوله تعالى: ﴿ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾[201] وقوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[202].

ثم بالإضافة إلى هذا التوزيع العام هناك التوزيع الخاص الذي يبدأ عندما يستقر المال في يد مالكه، حيث نجد الشارع الحكيم قد جعل فيه حقاً للسائل والمحروم، ونجده قد «فرض نفقات على القيم على العائلة بالوجه المعروف ولم يترك ذلك لإرادته.

وأيضاً فإن هذه الثروة التي يكدح الإنسان في تجميعها مدة حياته بطرق مشروعة، ينتهي تجميعها بانتهاء حياة الجامع لها، لتوزع على أفراد عائلة الهالك وفق أحكام محددة لا يتعداها إلا ظالم لنفسه، بل حتى على الأقارب وغير الأقارب ممن حضروا قسمة التركة ولم يكن لهم فيها نصيب: ﴿وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾[203] إلى غير ذلك من الأدلة التي ترشد إلى أن رواج الأموال مقصد شرعي، كالترغيب في المعاملة بالمال مثل قوله تعالى: ﴿وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله﴾[204] وقوله ﷺ في خطبة له: «إلا من ولى يتيماً، له مال، فليتجر له فيه ولا يتركه فتأكله الزكاة»[205]. وقوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها﴾[206] فقد دلت الآية «على أهمية إدارة التجارة في نظر الشريعة حتى رخصت في ترك الإشهاد المحثوث عليه حرصاً على نفي العوائق عنها»[207].

وكالتوثق في انتقال الأموال من يد إلى أخرى التي تحث عليه الشريعة في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ إلى قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾.

ومحافظة على مقصد الرواج شرعت عقود المعاملات من جهة ووقع التساهل في

(200) سورة الأنفال 41.

(201) سورة الزخرف 32.

(202) سورة التوبة 34.

(203) سورة النساء 8.

(204) سورة المزمل (20.

(205) الحديث أخرجه مالك في الموطأ زكاة 12 ـ والترمذي زكاة 15.

(206) سورة البقرة 281.

(207) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 175.

بعض العقود المشتملة على شيء من الغرر كالمغارسة والسلم والمزارعة والقراض. وكان الأصل في العقود المالية اللزوم دون التخير إلا بشرط لقوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾.

ب - وضوح الأموال لإبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان، ولذلك شرع الإشهاد والرهن في التداين[208].

ج - حفظ الأموال، وهو مقصد شرعي تشهد له أدلة عديدة منها قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا، لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم﴾[209] وقول النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا» وقوله عليه السلام: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس»[210] وقوله: «من قتل دون ماله فهو شهيد»[211].

ويقول تعقيباً على هذه الأدلة: «وإذا كان ذلك حكم حفظ مال الأفراد فحفظ مال الأمة أجل وأعظم» [212].

د - ثبات الأموال لأصحابها وتقررها لهم بوجه لا خطر فيه ولا منازعة، مقصد شرعي يشهد له: إن اختصاص المالك الواحد أو المتعدد بما تملكه أو كسبه بوجه صحيح أمر لا تردد فيه لقوله تعالى: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾[213]، وأنه لا يمنع من اختصاصه بما تملك واكتسب إلا لمصلحة عامة، ولا ينزع منه إلا برضاه، كما لا يمنع من حرية التصرف فيما تملك واكتسب إلا إذا أضر بالغير أو اعتدى على الشريعة.

«وعلى هذا المقصد انبنت أحكام صحة العقود، وحملها على الصحة، والوفاء بالشرط، وفسخ ما تطرقه الفساد منها لمنافاته لمقصد الشريعة أو لمعارضة حق آخر اعتدى عليه»[214].

كما انبنى عليه أن «المتصرف بشبهة في عقار، فائز بغلاته التي استغلها إلى يوم

---

(208) المصدر نفسه.

(209) سورة البقرة 282.

(210) الحديث انظر كشف الخفاء ومزيل الالتباس 370/2.

(211) الحديث انظر السنن الكبرى للبيهقي 265/3 و 266 و 187/8 و 335.

(212) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 180.

(213) سورة البقرة 282.

(214) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 181.

الحكم عليه بتسليم العقار لمن ظهر أنه مستحقه»[215].

وانبنى عليه أيضاً أن «قررت الشريعة التملك الذي حصل في زمن الجاهلية بأيدي من صار إليهم في تلك المدة، ومن انتقل إليهم منها، فقد قال رسول الله ﷺ: «أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية، فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام فلم تقسم فهي على قسم الإسلام»[216].

هـ ـ العدل في الأموال، وذلك بأن يكون الحصول عليها بوجه غير ظالم من جهة، وأن يدفع عنها الأضرار ويراعي المصالح العامة التي فيها مصلحة عامة كالأموال مثلاً التي هي غذاء وقوت أو الأموال التي هي وسيلة لدفاع العدو. من جهة أخرى، لأن مثل هذه الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلق الحرية كالتصرف في غيرها»[217].

وبعد هذا التحديد لهذه المقاصد الخاصة في الأموال يعود ليبين مجال امتداد هذه المقاصد بقوله:

«وعلى رعي مقاصد الشريعة من التصرفات المالية تجري أحكام الصحة والفساد في جميع العقود في التملكات والمكتسبات، فالعقد الصحيح هو الذي استوفى مقاصد الشريعة منه فكان موافقاً للمقصود منه في ذاته، والعقد الفاسد هو الذي اختل منه بعض مقاصد الشريعة.

وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود. كالبيوع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات المقررة في الفقه»[218].

الفرع الثاني: في تحقيق المناط

تحدثنا في الفرع السابق عن جانب واحد من النظر الذي تفتقر إليه كل مسألة يقع النظر فيها، وهو ما أسميناه في موضوعنا ـ أي الاجتهاد الاستصلاحي ـ بتخريج المناط، أعني بتلمس الدليل من جزئيات كثيرة مبثوثة في الخطاب ليتشكل من مواقع معناها معنى كلياً عاماً تشترك فيه، يكون هو الدليل الذي يبحث عنه المجتهد ليغطي به كثيراً من

(215) المصدر نفسه ص 182.

(216) الحديث في السنن الكبرى للبيهقي 122/9.

(217) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 182.

(218) مقاصد الشريعة الإسلامية ص 183 قال والمفوتات هي حوالة الأسواق في غير الرباع وتلف عين المبيع أو نقصانها، وتعلق حق الغير به. وطول مدة السنين نحو العشرين في الشجر ص 183.

الوقائع التي يمكن أن تدخل تحته. وهو نظر يتعلق أساساً بالخطاب الشرعي.

ونريد هنا أن نتعرض للشق الثاني من النظر الذي تفتقر إليه كل مسألة يقع النظر فيها لينزل الحكم عليها، ما دامت كل مسألة في الاجتهاد الفقهي لها جانبان جانب يكون النظر فيه مرتبطاً بالخطاب الشرعي، وجانب يكون النظر فيه مرتبطاً بالواقع الخارجي. والجانب الأخير هو الذي أسموه بتحقيق المناط.

وتحقيق المناط عندهم هو «النظر في معرفة وجود العلة ـ أو المصلحة ـ في آحاد الصور بعد معرفتهافي نفسها»[219] أو هو بتعبير آخر للإمام الشاطبي: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[220] أي تطبيقه على الجزئيات الخارجية.

وفي تحقيق المناط تظهر فعالية العقل بشكل أوسع، «لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به من حيث قصدت المعرفة به، فلا بدّ أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى»[221] مثل «الصانع في معرفة الصناعات، والطبيب في العلم بالادواء والعيوب. وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعاد في صحة القسمة، والماسح في تقدير الأرضين ونحوها.

كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية. ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد»[222] فتحقيق المناط مثلاً في التدخين لا يقوم به الفقيه وإنما يقوم به العالم البيولوجي في المختبر حيث يعمد إلى تحليل مادة التدخين إلى العناصر المكونة لها ليحكم في النهاية بضررها أو عدم ضررها، فيبني الفقيه حكمه على ما توصل إليه العالم، كما «يبني القاضي في تغريم قيمة المتلف على اجتهاد المقوم للسلع، وإن لم يعرف هو ذلك، ولا يخرجه ذلك عن درجة الاجتهاد. وكما بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عادتهن، وإن كان هو غير عارف به، وما أشبه ذلك»[223].

---

(219) الأحكام للآمدي 435/3.

(220) الموافقات 90/4.

(221) الموافقات 165/4.

(222) الموافقات 166/4.

(223) الموافقات 118/4.

والاجتهاد في تحقيق المناط يمتد بامتداد زمن التكليف، لأن الشريعة، لما «لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر»[224] كان تحقيق المناط ضرورياً تتوقف عليه حياة الشريعة، وإلا لم تنزل أحكامها على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها أحكام عامة مطلقة منزلة على أفعال عامة مطلقة». والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة، بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون وكله اجتهاد»[225].

وحتى لو كان معيناً، فإن «لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين»[226]. ومعنى هذا أنه «لا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل»[227]. ذلك «أن كل صورة من صور النازلة، نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بدّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بدّ من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر اجتهاد أيضاً»[228] فالخمر لكي يحكم فيها بالحرمة لا بدّ من النظر فيها وفي صفاتها، والماء لكي يحكم فيه بصلاحيته للوضوء لا بدّ من التأكد من عدم تغير لونه أو طعمه أو ريحه، كذلك هو الشخص إذا وقعت له زيادة في صلاته مثلاً وهو يعلم إن الزيادة اليسيرة مغتفرة، وغيرها ليس كذلك، فإن حكمه على صلاته بالصحة أو البطلان متوقف على تحقيق نوع الزيادة فيها بنظره الشخصي. فتحقيق المناط لا تخرج عنه أية نازلة في الوجود.

وبيان ذلك أن النص إذا كان عاماً عموماً شمولياً مثل قوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾[229] فإن الحكم بقبول شهادة أي فرد تتوقف على تحقيق صفة العدالة فيه بالنظر، والناس في العدالة ليسوا سواء، فمنهم من هو فيها أعلى درجة، ومنهم من لا يتصف بشيء منها، وبين هؤلاء وأولئك مراتب يحتاج فيها إلى تحقيق مناط الحكم لينزل عليه إما بالإثبات أو النفي.

(224) الموافقات 92/4.
(225) الموافقات 93/4.
(226) الموافقات 92/4.
(227) الموافقات 92/4.
(228) الموافقات 91/4 - 92.
(229) سورة الطلاق 2.

كذلك هو الأمر في العمومات الواردة في قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم﴾[230]. فالفقراء، فيهم من لا يملك شيئاً، وفيهم من يملك ولا حاجة به، وبين هؤلاء وأولئك وسائط كثيرة تحتاج إلى النظر.

والأمر كذلك في المؤلفة قلوبهم. ولعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما أوقف سهم المؤلفة في زمنه، رأى أن تأليف القلوب لا يصدق على أولئك الذين كانوا يعيشون في زمنه، لأن تأليف القلوب إنما يكون من أجل الإصغاء إلى الخطاب الشرعي لينفذ إلى القلوب فيفعل فيها، أو من أجل درء الأخطار التي قد تصدر من هؤلاء. وكل ذلك لم يعد يتصف به هؤلاء. أما الخطر فلا قبل لهم به لشوكة الإسلام التي أصبحت قوية، وأما الإصغاء إلى الخطاب بطريق المال، فإنه إذا كان مطلوباً في زمن لم يتوغل الإيمان في النفوس بعد، كزمن الرسول عليه الصلاة والسلام وزمن أبي بكر رضي الله عنه بدليل الردة وادعاءات النبوة. فإن الأمر في عهد عمر رضي الله عنه قد أصبح مختلفاً عنه في زمنهما، ومن ثم قال عمر: «إن الله قد أغنى الإسلام وأعزه اليوم... فالحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»[231].

والأمر كذلك يقال بالنسبة لمن سرق في عهده عام المجاعة ولم يقم عليه الحد. إن عمر لم يوقف العمل بالنص، لأنه لا يملك ذلك كما يزعم بعضهم، ولا يملك إيقاف حد من الحدود، وإنما كان اجتهاده منصباً على تحقيق المناط، فرأى أن أركان الجريمة لم تتحقق في السرقة عام المجاعة، إذ بالرغم من وجود الركن المادي وهو أخذ المال من يد مالكه، ووجود نص محرم للسرقة، فإن الركن الثالث الذي هو القصد إلى ارتكاب الجريمة بنية ارتكاب الجريمة لم يتحقق، لأن الدافع لهؤلاء كان هو الجوع أساساً»[232].

وفي تحقيق علة الحكم في الفرع يقال مثلاً إذا ثبت أن علة الربا هي القوت الغالب والادخار عند المالكية فإن تحقيقها في الفرع الذي هو التين مثلاً يحتاج إلى نظر ليحكم عليه بحكم الأصل أولا يحكم ولذلك اختلفوا فيه «بناءً على أنه يقتات غالباً في الأندلس، أولا، نظراً إلى الحجاز وغيره»[233] وقد تحدثنا عن تحقيق علة الفرع في القياس.

والأمر في الاجتهاد الاستصلاحي كذلك، بناءً على أن المصلحة هي العلة التي

---

(230) سورة التوبة 60.

(231)) نقلاً عن منهج عمر بن الخطاب في التشريع الدكتور محمد بلتاجي ص 181.

(232) انظر الدروس الحسنية سنة 1408 هـ 1988 مقال للدكتور فاروق النبهان ص 183.

(233) شرح تنقيح الفصول 389.

يبنى عليها الحكم، فالمجتهد إذ يستقرىء الجزئيات ويتصفحها ويشكل منها كلياً عاماً كالمحافظة على النفس مثلاً يخطو الخطوة التالية المتعلقة بتحقيق المناط في كل جزئية تعرض له ولا تشهد لها النصوص الخاصة بالاعتبار أو الإلغاء، ولها ارتباط بالمعنى العام المشترك كقتل الجماعة بالواحد، أو تناول مقدار الحاجة من الحرام، فيقال في قتل الجماعة بالواحد «إنه يجوز قتل الجماعة بالواحد، والسند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهو مذهب مالك والشافعي. ووجه المصلحة أن القتيل معصوم. وقد قتل عمداً، فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل، إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد، فإنه قاتل تحقيقاً، والمشترك ليس بقاتل تحقيقاً.

فإن قيل هذا أمر بديع في الشرع، وهو قتل غير القاتل، قلنا: ليس كذلك. بل لم نقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقاً، إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص بمنزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء، وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة، وقطع الأيدي في النصاب الواجب»[234].

وفي جواز تناول مقدار الحاجة من الحرام قالوا في تحقيق ذلك «لو طبق الحرام طبقة الأرض... وانحسمت وجوه المكاسب الطيبة على العباد ومست حاجتهم إلى الزيادة على قدر سد الرمق من الحرام ودعت المصلحة إليه فهل يسلطون على تناول قدر الحاجة من الحرام لأجل المصلحة؟.

قلنا: إن اتفق ذلك... فيجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة ويترقى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمساكن، لأنهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب. فلكل واحد أن يتناول مقدار الحاجة ولا ينتهي إلى الترفه والتنعم، والشبع، ولا يقتصرون على حد الضرورة. وقول القائل إن هذا غير ملائم للشرع فليس الأمر كذلك. فإن الشرع سلط على أكل لحم الخنزير وهو أخبث المحرمات عند الضرورة، ولكن اختلف العلماء في أنه هل يقتصر على سد الرمق أو يتناول قدر الاستقلال وتلافي القوة؟ والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد. والحاجة عامة إلى الزيادة على سد الرمق»[235].

(234) الإعتصام 125/2.

(235) شفاء الغليل 245 - 246.

وقالوا في تحقيق مناط تضمين الصناع الذي يرجع إلى أصل كلي عام هو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة: إن عدم تضمين الصناع ما بأيديهم وعدم مطالبتهم بإقامة البينة على عدم تقصيرهم وتعديهم، يرجع أساساً إلى الأمانة التي كانوا يتحلون بها. فلما كانت النفوس مستقيمة وكان سلطان الدين قوياً عليها. كانت الأمانة هي الفارضة وجودها واقعياً وهي الغالبة على نفوس الصناع، فإذا خان الأمانة بعض منهم فإن الشارع لا يلتفت إلى هذا البعض بل يحكم بما هو غالب وسائد في الواقع.

لكن لما ضعفت النفوس ومالت عن الصراط المستقيم قالوا بضمانهم إذا لم يقيموا بينة على عدم تعديهم أو تقصيرهم، ولم يلتفتوا إلى البعض الذي يحافظ على الأمانة منهم، ولا تضيع حقوق الأفراد منه إلا لأسباب قاهرة لا قبل له بها. «إذ مناط التضمين وعدمه هو الأمانة فإذا غلب عليهم الأمانة كان الأصل أن أيديهم على الأمانة، وإذا غلبت الخيانة كان الأصل فيهم الضمان. فالمسألة غير منصوص على حكمها، فيكون الواجب فيها تطبيق الأصل المتقدم في جميع الحالات، فإذا غلب عليهم الأمانة كانت المصلحة العامة هي عدم تضمينهم وإذا غلبت عليهم الخيانة كانت المصلحة العامة في تضمينهم»(236).

- وفي تحقيق مناط الحكم بضرب المتهم قال الإمام الشاطبي: «ذهب مالك إلى جواز السجن في التهم، وإن كان السجن نوعاً من العذاب، ونص أصحابه على جواز الضرب»(237).

وليس هذا من قبيل المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع والتي تعتبر ضرباً من التشريع بالرأي المحض أو الهوى بل الذي يراه المالكية فيها أن الأصل الكلي العام الذي يشهد لها بالاعتبار، هو تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وبيانه أن الضرب والسجن بالتهم لو لم يكن «لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار».

وفي الأعراض عن ضربه وتعذيبه، إعراض عن استرجاع أموال الجماعة، وذلك أشد ضرراً من تعذيبه وسجنه.

ثم من جهة أخرى فإن التعذيب والسجن لا يكون «لمجرد الدعوى، بل مع اقتران

---

(236) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي 78.

(237) الإعتصام 120/2.

قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن» كأن يكون سيىء السلوك له صلات بأولئك الذين تثبت إدانتهم بالسرقة أو ما يشبهها مما يجري خفية، وبذلك يكون «التعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتفر كما اغتفر تضمين الصناع».

ولا يقال بأن الضرب لا فائدة فيه «لأنه لو أقر لم يقبل إقراره في تلك الحال» حال التعذيب لأنا نقول: «إن له فائدتين: إحداهما أن يعين المتاع فتشهد عليه البينة لربه وهي فائدة ظاهرة. والثانية ان غيره يزاجر حتى لا يكثر الإقدام. فتقل أنواع هذا الفساد».

على أن الإمام سحنون يرى أن إقراره حتى في حال التعذيب يؤخذ به لأنه «إكراه بطريق صحيح، فإنه يؤخذ به كالكافر يسلم تحت ظلال السيوف فإنه مأخوذ به».

والذي لا يؤخذ به هو الذي يكره عليه «بطريق غير مشروع، كما إذا أكره على طلاق زوجته». وقد نزل سحنون قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ على الإكراه بطريق غير مشروع.

أما رأي الإمام الشافعي في ضرب المتهم فيعكسه الإمام الغزالي في شفاء الغليل بقوله: «هذه مصلحة غير معمول بها عندنا، وليس لأنا لا نرى اتباع المصالح، ولكن لأنها لا تسلم عن المعارضة بمصلحة تقابلها»[238] والمصلحة الأخرى التي تقابلها هي: لا عقوبة إلا بجناية ولا جناية إلا ببينة.

وبيان حجة الإسلام لوجه المعارضة: «إن الأموال والنفوس معصومة، وعصمتها تقتضي الصون عن الضياع».

أما من جهة النفوس، فإن من عصمتها «أن لا يعاقب الأجان، وأن الجناية تثبت بالحجة، وإذا انتفت الحجة انتفت الجناية، وإذا انتفت الجناية استحالت العقوبة» فيكون المصير إلى ضرب المتهم نوعاً آخر من الفساد يضاف إلى فساد السرقة. إذ «المأخوذ بالسرقة قد يكون بريئاً عن الجناية. فالهجوم على ضربه تفويت لحق عصمته من نفسه ناجزاً، لأمر موهوم يرجع حاصله إلى التشوف إلى تأكيد عصمة المال». وقد يفضي إلى فساد آخر يتمثل في «فتح باب الدعوى على كل من يضمر المرء عليه حقداً».

ومن الجهة الأخرى «فإن كانت مصلحة ذي المال في ضربه رجاء أن يكون هو الجاني فيقر، فمصلحة المأخوذ في الكف عنه وترك الإضرار به. وليس أحدهما ـ برعاية مصلحته ـ أولى من الآخر» بل يمكن القول إن مصلحة المأخوذ بالسرقة أولى من مصلحة

(238) شفاء الغليل 229.

صاحب المال لتعلق هذه بالمال، وتعلق الأخرى بالنفس، وعصمة النفوس مقدمة على عصمة المال.

وانطلاقاً من كل ذلك يقرر ما يلي:

«وجوب الوقوف على جادة الشرع في أن لا عقوبة إلا بجناية، ولا تظهر الجناية في حقه مع الخفاء إلا ببينة» للأدلة التالية:

أولاً: لأنه «لو أعطي الناس بدعاويهم لادعى قوم دماء قوم وأموالهم كما قال عليه السلام».

ثانياً: ولأن «الجنايات قد كثرت في عهد الصحابة: من السرقة وغيرها، ولم ينقل عنهم قط إلا الحكم بالإقرار أو الحجة أو باليمين، فأما العقوبة بالتهمة فلم يصر إليه منهم صائر مع كثرة الوقوع. وذلك يدل على أنهم فهموا ـ من موارد الشرع ومصادره ـ أن لله تعالى سراً في تضييق طريق الكشف عن الفواحش».

ثم يلتفت الإمام الغزالي إلى أدلة القرائن التي قال فيها الإمام الشاطبي من قبل «لا يعاقب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء. وإن أمكن مصادفته فتغتفر كما اغتفر تضمين الصناع «ليقول فيها: «فإن قيل: إن التهمة تثبت بكونه معروفاً بالسرقة، وبما يعرف من حاله في التراداد على الموضع الذي جرت فيه السرقة قبل ذلك الوقت أو بعده، أو ما يجري مجراه من المخايل.

فنقول: يستحيل الهجوم على عقوبة بالسرقة السابقة التي عرف به. وعوقب عليها ويستحيل أن يعاقب بما يتوهم عليه من هذه السرقة المدعاة، فليس من ضرورة كل من سرق شيئاً، أنه يسرق أمثاله، وإن كان من ضرورته، فالزجر بالقطع عن السرقة، شرع لكي لا يسرق ثانياً بعدما قطعت يمينه، ففيه أكمل مقنع في الزجر. فالهجوم على عقوبة تعرض لحقه الناجز بالتفويت لأمر موهوم».

ويحس الإمام الغزالي رغم كل ما قدمه من حجج قاطعة أحياناً وغير مقنعة أحياناً كما هو الأمر في رده على أدلة القرائن، أن حجج المالكية التي يعتمدونها تقطع بأنها ليست مصلحة غريبة عن تصرفات الشرع وبعيدة عن عادته ومن ثم يقول في الختام «وعلى الجملة، هذه مسألة في محل الاجتهاد، ولسنا نحكم ببطلان مذهب مالك ـ رحمه الله ـ على القطع، فإذا وقع النظر في تعارض المصالح، كان ذلك قريباً من النظر في تعارض الأقيسة المؤثرة».

ويظهر أن موطن النزاع في ضرب المتهم أو عدم ضربه يرجع إلى أن المالكية نظروا إليه في ظل المجتمع إذ اعتبروا أن الأموال المتهم فيها، هي أموال الجماعة، وأن الشعور بالخوف ليس قاصراً على من سلب منه ماله، بل هو عام يشعر به كل من وقف على السرقة أو سمع بها. ومن ثم كانت المصلحة في ضربه مصلحة جماعية، بينما الشافعية نظروا إليهما أي إلى المتهم والمتهم بمعزل عن المجتمع كأفراد، لكل واحد منهما مصلحته الخاصة به. وما دامت مصلحة المتهم المالية لم يستطع أن يقيم عليها بينة كانت مصلحة المتهم الجسدية أولى بالمحافظة، لأن المحافظة على الأنفس مقدمة على المحافظة على الأموال.

نوعان آخران من تحقيق المناط:

على أن الإمام الشاطبي لا يقف بتحقيق المناط عند هذا الحد أي تحقيق محل الحكم بالنظر العقلي عند المجتهد بعد أن يثبت لديه الحكم بمدركه الشرعي، بل يتجاوز ذلك إلى نوعين آخرين من تحقيق المناط.

أحدهما خاص يرتبط بما سبق تحقيق مناط حكمه «فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام»[239] أي إن تحقيق المناط العام كان النظر فيه منصباً على «تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما» من غير التفات فيه إلى ما يميز كل مكلف على حدة عن غيره، فإذا تحقق لديه ـ في العام ـ ان الشخص عدل مثلاً «أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة». وإذا لم يتحقق لديه أنه سارق أو أنه من المؤلفة قلوبهم لم ينزل عليه ما يقتضيه النص من قطع أو إعطاء مال.

أما هذا النوع الخاص من التحقيق فإنه عبارة عن «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»[240] لتكون خالصة من مثل الرياء والسمعة والاعتماد على العمل والعجب به ونحو ذلك مما يفسد العمل.

أو هو من جهة أخرى «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال

(239) الموافقات 97/4 .

(240) الموافقات 98/4.

الخالصة على وزان واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق»[241] ولذلك اشترط الفقهاء فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون عالماً بالنفوس.

وهذا النوع من النظر أو تحقيق المناط الخاص لا يتعلق به النظر إلا بعد تحقيق المناط العام في الشخص، فإذا لم يكن الشخص ممن ينطبق عليهم تعلق التكاليف من الوجهة العامة لا يكون هناك محل للنظر الخاص.

ثم يعطي لهذا النوع أمثلة عديدة من بينها ما جاء في صحيح مسلم: «أي المسلمين خير؟ قال: «من سلم المسلمون من لسانه ويده» وفيه «سئل أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف».

وفي الصحيح: «وما أعطي أحد عطاء هو خير وأوسع من الصبر» وفي الترمذي: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه» وفيه «أفضل العبادة انتظار الفرج» إلى غير ذلك مما يشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال القائل»[242].

أما النوع الثاني أو الثالث من تحقيق المناط فهو «ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص. كتعيين نوع المثل من جزاء الصيد»[243] مثل الكبش مثلاً للضبع والعنز مثلاً للغزال. . .

وكتعيين نوع الرقبة في العتق في الكفارات بكونها سليمة من العيوب، وتعيين نوع الأصل الذي ترجع إليه الأحكام في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل[244].

وهذا النوع خاصة «يصح فيه التقليد، وذلك في ما اجتهد فيه الأولون من تحقيق

(241) الموافقات 98/4.

(242) الموافقات 100/4.

(243) الموافقات 97/4.

(244) انظر المستصفى 64/1.

المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة»[245].

ثم يعطي لهذا النوع أمثلة عديدة من بينها قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا...﴾[246] حيث دلت الآية على مطلق التخيير بين هذه الأنواع من الاحكام، ولكن الفقهاء قيدوه بالاجتهاد فقالوا بالقتل في موضع والقتل والصلب في موضع. والنفي في موضع آخر.

كذلك الأمر في النكاح فهم بالرغم من عدهم له في مراتب السنن فإنهم قد قسموه بحسب الرغبة فيه وعدمها، والخوف من العنت وعدمه، إلى الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، لأنهم «نظروا في ذلك في حق كل مكلف، وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي»[247].

المبحث الرابع: موقف الأصوليين من الاجتهاد الاستصلاحي

والآن وبعد أن اتضح لنا معنى المصالح المرسلة بشروطها وضوابطها، وبالطرق الموصلة إليها، بل وحتى نظريتها المؤسسة من قبل الأصوليين التي تجعل الممارس لهذا النوع من الاجتهاد على بصيرة من أمره نظراً وتطبيقاً، يمكن الانتقال إلى موقف الأئمة من هذه النظرية التي أسسناها في هذا البحث انطلاقاً من أقوال الإمامين: الغزالي والشاطبي.

يرى الإمامان: ابن دقيق العيد والقرافي: أن جميع المذاهب الفقهية تعمل بطريق المصالح المرسلة، وإنما الخلاف في التفاوت فيها.

يقول ابن دقيق العيد: «الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها»[248].

وقال القرافي: «إن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[249].

---

(245) الموافقات 93/4.

(246) سورة المائدة 37.

(247) الموافقات 103/4.

(248) إرشاد الفحول 242.

(249) شرح تنقيح الفصول 446.

إذن فهذان الإمامان وغيرهما يصرحان بأن المصلحة المرسلة معمول بها في كل المذاهب الفقهية، والكل يعتمدها دليلاً تبنى عليه الأحكام، وان ليس من نزاع في الأخذ بها، وإنما هو التفاوت فقط في هذا الاعتماد. فمالك مقدم على غيره يليه أحمد ثم أبو حنيفة فالشافعي.

ولكن ألا يتبادر إلى الذهن بالنسبة للشافعية والحنفية وكذلك الحنابلة أنهم لا يعتمدونها حجة وطريقاً للاستنباط، وبخاصة عندما نلقي نظرة على أدلتهم الكلية التي يسردونها في كتبهم الأصولية فلا نجدها من بين تلك الأدلة. فالإمام الشافعي يحصر طرق استثمار الخطاب من زاوية المعاني الشرعية في القياس، والإمامان أبو حنيفة وأحمد لا يعرجان على ذكرها ضمن أصولهم المعتمدة التي يقوم عليها مذهب كل منهما. فكيف إذن نتبين حقيقة ما قاله ابن دقيق العيد والقرافي؟.

موقف الإمام الشافعي:

أما الإمام الشافعي الذي يصرح في غير موضع من الرسالة بحصر الاجتهاد في القياس، ومن ذلك مثلاً قوله: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق ففيه دلالة موجودة، وعليه إن كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[250] بل يصرح بإبعاد الاستحسان الذي هو ضرب من المصالح المرسلة وطريق من طرق استثمار الخطاب بقوله مثلاً: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب أو السنّة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يفتي بالاستحسان، إذ لم يكن الاستحسان واحداً ولا في واحد من هذه المعاني»[251] ـ فإننا لا نفقه حقيقة ما يذهب إليه إلا بتحديدنا لمفهوم القياس والاستحسان عنده لأنه بتحديدنا لهذين المصطلحين ينكشف موقفه من المصالح المرسلة.

مفهوم القياس عند الشافعي:

ومفهوم القياس عنده يتحدد من خلال هذه النصوص، يقول الشافعي: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»[252] ويقول: «ما عدا النص من الكتاب أو السنّة، فكان في

(250) الرسالة 477.
(251) الأم 298/7.
(252) الرسالة 512.

معناه فهو قياس»[253] ويقول: «القياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنّة، لأنهما عَلَمُ الحق المفترض طلبه.. وموافقته تكون على وجهين:

أحدهما أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنّة، أحللناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال أو الحرام. أو نجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً كما قلنا في الصيد»[254].

من خلال هذه النصوص التي يحدد فيها الشافعي مفهوم القياس نجده يصرح بأن كل ما عدا النص مما هو في معناه يعتبر قياساً، والمعنى الذي تشترك فيه النازلة المحكوم فيها مع النازلة التي ليس فيها حكم، لم يحدده بل تركه عاماً شاملاً لكل معنى شرعي سواء كان بمعنى العلة أو بمعنى المصلحة والحكمة. إذ كل منهما يصدق عليه أنه معنى شرعي.

ثم إن علاقة كل منهما بالخطاب وهي القضية التي يركز عليها الشافعي وغيره ثابتة لا يستطيع أحد أن يجادل فيها، فالعلة يشهد لها نص معين والمصلحة المرسلة تشهد لها نصوص عديدة أو يشهد لها جنس تصرفات الشارع في الجملة، كما أن دلالتهما العقلية على ما لم ينص عليه الخطاب مما هو في معنى ما نص عليه ثابتة أيضاً باعتبار أن كل علة دلالة، وأن الخطاب قد يدل باللغة أو بالعرف أو بالتعليل.

يقول الدكتور حسين حامد حسان «وإذا كان القياس في نظر الشافعي هو طلب الدلائل على موافقة الخبر المتقدم، كتاباً أو سنة، وأن هذه الموافقة تتحقق إذا كان الله أو رسوله حرم الشيء نصاً أو أحله لمعنى، ثم وجدناها في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنّة فأحللناه أو حرمناه، لأنه في معنى الحلال والحرام، فإن هذه الموافقة للخبر تتحقق أيضاً في المصلحة الملائمة، ذلك أننا نجد أن الله أو رسوله أحل أو حرم الشيء لمعنى، ثم نجد أن هذا المعنى متحقق في بعض الفروع، ويكون ذلك الفرع مشتملاً على معنى من جنس هذا المعنى الذي لأجله أحل الله أو رسوله أو حرم. فنحل أو نحرم ذلك الفرع، ما دام قد وجد فيه معنى ما أحل أو ما حرم»[255].

- ومن جهة أخرى فإن القياس بمعناه الأوسع إذا كان يشمل الاجتهاد القياسي

---

(253) الرسالة 516.

(254) الرسالة 40.

(255) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي 323.

والاجتهاد الاستصلاحي، فإن الاستحسان الذي هو ضرب من المصالح المرسلة يكون بطبيعة الحال داخلاً ضمن القياس عنده ما دام أن كل ما يفرق بينه وبين المصلحة المرسلة هو أن الاستحسان استثناء من القاعدة القياسية العامة، يعدل عنها عندما تفضي إلى جلب مصلحة أو فوت مصلحة، بينما المصلحة المرسلة يعمل بها ابتداء «فإن قيل فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان. قلنا نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة»[256]. فعلاقة الاستحسان بالخطاب ثابتة ثبوت علاقة القياس وعلاقة المصالح المرسلة.

نعم إذا كان الاستحسان لا علاقة له بالخطاب ـ وهو الذي يعينه بالتأكيد ـ وإنما هو ضرب من الاجتهاد بالرأي المحض الذي لا يستند إلى أي دليل لا من لفظ الخطاب ولا من معناه، فإن القول به يعد افتياتاً وتشريعاً لما لم يشرع الله، يقول: «والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب. والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر. والخبر من الكتاب والسنّة، عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت يتأخاه من غاب عنه ليصيبه أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق، فهل تجيز أنت أن يقول الرجل استحسن بغير قياس؟»[257]، ويقول: «وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله ﷺ، أن يقول إلا بالاستدلال بما وصفت... ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[258].

وقد بلور الإمام الغزالي فكرة الإمام الشافعي هذه في المصالح المرسلة فقال: أن تكون المصلحة المرسلة مقصوداً شرعياً معروفاً بالكتاب والسنّة والإجماع لا يكون إشكال في عدها طريقاً من طرق استثمار الخطاب، ولا يكون إشكال في كونها حجة لأنها ليست خارجة عن الخطاب بل هي منه وإليه.

لكن الإشكال أن تكون المصلحة المرسلة أصلاً قائماً بذاته لا يستند إلى الخطاب بل يستند إلى العقل المحض أو الأهواء، وهو إشكال عند كل الأئمة، يقول الإمام الغزالي: «من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد

(256) الإعتصام 141/2.

(257) الرسالة 503 - 504.

(258) الرسالة 25.

الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول. . . وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[259].

- وعلى هذا المنهج سار الشافعية، فهذا الإمام السبكي في كتابه الإبهاج مثلاً بعد سوقه لأمثلة عديدة مستمدة من كتاب المستصفى[260] تتعلق أحياناً بمصالح عامة كمسألة الأسير الذي تترس به الكفار، ومسألة إلقاء أحد الركاب من السفينة خوفاً من الغرق، أو أكل واحد من جماعة في مخمصة، أو ضرب المتهم للاستنطاق، وقتل الزنديق رغم توبته، وفرض ضريبة على الأغنياء إذا خلت الخزينة من المال، وكذا فرض أجرة الجلاد في الحدود والقاطع في السرقة على الأغنياء.

وأخرى تتعلق بمصالح خاصة تتعلق بالأشخاص مثل المرأة المفقود زوجها، والمرأة التي عقد لها وليان أو وكيلان نكاحين ولم يتبين السابق منهما هل يفسخ النكاح بالمصلحة أو تبقى محبوسة طول العمر عن الأزواج وعن زوجها المالك لعصمتها الذي لم نعرفه. والمرأة التي تباعد حيضها هل يجوز لها الاعتداد بالأشهر أو تتربص أربع سنوات على قول عمر رضي الله عنه. وكل ذلك مصلحة.

أقول بعد سوقه لهذه الأمثلة وغيرها ومناقشتها وإبداء الرأي فيها يقول: وهو قول للإمام الغزالي: «فإن قلت: فقد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح. فلم لم تلحقوا هذا الأصل بالكتاب والسنّة والإجماع والقياس[261] وتجعلوه أصلاً خامساً؟.

قلت من ظن أنه أصل خامس أخطأ. . . وبعد سرده لقول الإمام الغزالي السابق ذكره، وسرده قوله أيضاً في التفرقة بين المصالح المرسلة والقياس الذي يقول فيه «لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، إذ القياس له أصل معين، وكون هذه من المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة من الكتاب والسنّة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات فسمي لذلك مصلحة مرسلة».

---

(259) المستصفى 143/1 - 144.

(260) انظر الإبهاج 177/3 وما بعدها والمستصفى 140/1 وما بعدها.

(261) الملاحظة أن الغزالي عبر بالعقل بدل القياس انظر المستصفى 143/1.

وبعد سرده لقول الإمام الغزالي أن سبب الخلاف في المصالح المرسلة لا يرجع إلى الخلاف في اتباعها وحجيتها، بل «حيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى».

قال ـ وقوله أيضاً مستمد من الغزالي ـ مبيناً ترجيح مصلحة على أخرى لقوتها: «ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الكفر والشرب، لأن الحذر من سفك دم أشد من هذه الأمور، ولا يباح به الزنى لأنه في مثل محظور الإكراه. فإذن منشأ الخلاف في مسألة الترس، الترجيح، إذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسألة السفينة، ولا رجح الجزئي على الكلي في قطع اليد المتآكلة[262] وهل يرجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس، فيه خلاف. فإن قلت: لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة. قلت قهر الكفار واستعلاء الإسلام مقصود. وفي هذا استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، فإن قلت فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، قلت اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ولا بدّ من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي.

فإن قلت لا نسلم أن الجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلي، فإن ذلك لا يعرف إلا بنص أو قياس؟ قلت عرف ذلك لا بنص واحد بل بتفاريق أحكام واقتران دلالات لم يبق معها الشك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين، أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، وسيعود إليه الكفار بالقتل»[263].

«وهذا كما أبحنا أكل مال الغير بالإكراه لعلمنا بحقارة المال في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدماء، وكما قلنا في مسألة السفينة أنه لو كان فيها مال لوجب إلقاؤه، لأن المفسدة في فواته أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس»[264].

والخلاصة: «فقد علمت بما أوردناه وغالبه من كلام الغزالي أنه يجوز اتباع المصالح بالشروط التي سردناها، وبان لك أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع»[265].

(262) «إذ أجمعت الأمة على أنه أكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله، وأنه لا يحل لمسلمين أكل مسلم في المخمصة فمنع الإجماع من ترجيح الكثرة» المستصفى 144/1.

(263) الإبهاج 184/3.

(264) الإبهاج 185/3.

(265) الإبهاج 185/3.

موقف الحنفية من المصالح المرسلة:

أما الحنفية فالبرغم من أنهم لم يذكروا أيضاً المصالح المرسلة ضمن الطرق التي يستثمرون بها الخطاب من زاوية المعاني الشرعية من قياس واستحسان وعرف. . . إلا أننا نجد أن تفسيرهم للتأثير الذي يشترطونه في الوصف ليكون صالحاً للتعليل به، يجعل المناسب المرسل داخلاً ضمن الوصف المؤثر، وبيان ذلك:

إننا لو قارنا بين ما ذهب إليه المالكية في تحديدهم لمفهوم المناسب المرسل مع ما ذهب إليه الحنفية في تحديد الملائم المرسل لوجدنا أن هناك تطابقاً بينهما في المفهوم.

ـ فالمالكية كما سبق ذكره يرون أن «المعنى المناسب الذي يربط به الحكم» يرد على ثلاثة أقسام:

قسم يشهد الشارع بقبوله بدليل خاص. وقسم يرده. وقسم تسكت الشواهد الخاصة عنه فلا تشهد له بالاعتبار ولا بالإلغاء. وهذا القسم عندهم يرد على ضربين: غريب وملائم.

فالمناسب الغريب هو ما لم يرد نص على وفق معناه، كتعليل منع القاتل من الميراث بنقيض المقصود «فالمعاملة بنقيض المقصود تقدير (إذ) لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا بملائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها، ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل به فلا يمكن قبوله»(266).

وأما المناسب الملائم لتصرفات الشرع وهو الذي يوجد لمعناه «جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين»(267)فهو الذي أطلق عليه الأصوليون الاستدلال المرسل والمناسب المرسل والمصلحة المرسلة والاستصلاح.

ـ والحنفية أيضاً يقولون: «وينقسم المرسل إلى ما علم إلغاؤه. . . كصوم الملك عن كفارته لمشقة الصوم عليه، بخلاف إعتاقه فإنه سهل عليه، فإن إيجاب الصيام عليه مع قدرته على الإعتاق مخالف للنص، فهذا القسم المرسل المعلوم الإلغاء.

وما لم يعلم إلغاؤه، ولم يعلم اعتبار جنسه أي الوصف المذكور في جنسه أي الحكم المذكور، أو لم يعلم اعتبار جنس الوصف المذكور في عين الحكم المذكور، وهو

---

(266) الإعتصام 2/ 115.

(267) الإعتصام 115/2.

أي هذا القسم الثاني الغريب المرسل. وهما أي هذان القسمان مردودان اتفاقاً»[268].

«وما علم اعتبار أحدهما أي جنسه في جنسه أو عينه في جنسه أو جنسه في عينه، وهو أي هذا القسم الثالث المرسل الملائم» ثم يقول: «وهو أي هذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة لإرسالها أي إطلاقها عما يدل على اعتبارها أو إلغائها شرعاً»[269].

ثم يقول: «وستذكر أنه يجب من الحنفية قبول القسم الأخير أي الملائم من المرسل، فاتفاقهم أي العلماء المحكي عنهم نفي المرسل، إنما هو في نفي الأولين: ما علم إلغاؤه، والغريب المرسل»[270] ويقول أيضاً: «فالتعليل بالمرسل تعليل بمصالح خاصة ابتداء اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد إثباته... فإن قلت المثال حنفي وهو أي الحنفي يمنع المرسل فكيف يتم على قوله: قلنا سبق أنه يجب القول بعملهم ببعض ما يسمى مرسلاً عند الشافعية، ويدخل ذلك في المؤثر عندهم أي الحنفية كما سيظهر»[271].

ويبين ما وعد به في موضع لاحق بقوله: «وظهر أن المؤثر عندهم أي الحنفية أعم من المؤثر عند الشافعية ـ وهو ما ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم ـ ومن الملائم الأول الذي هو من أقسام المناسب بأقسامه الثلاثة...

وما من المرسل أي وثلاثة أقسام الملائم المرسل، وهي ما لم يثبت العين مع العين في المحل لكن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عينه أو جنسه.

فشمل المؤثر عن الحنفية سبعة أقسام في عرف الشافعية، إذ لم يقيدوا أي الحنفية الثلاثة التي هي تأثير الجنس في عين الحكم أو في جنسه، وتأثير العين في جنس الحكم بوجود العين مع العين في المحل أي الأصل، وكذا تصريحهم أي الحنفية فيما تقدم بأن التعليل بما اعتبر جنسه... مقبول، وقد لا يكون بأحدهما قياساً بأن يتركب مع أحد الأمرين أي العين أو الجنس مع العين»[272].

ثم من جهة أخرى فإن العرف والاستحسان اللذين يقول بهما الحنفية ليسا إلا

---

(268) التقرير والتحبير 150/3.

(269) التقرير والتحبير 151/3.

(270) التقرير والتحبير 151/3.

(271) التقرير والتحبير 156/3.

(272) التقرير والتحبير 159/3.

ضربين من ضروب المصالح المرسلة، كما أن المصلحة المرسلة ليست بدورها إلا ضرباً من المصلحة الشرعية العامة «فالمصلحة المرسلة جزء صغير من المصلحة العامة»[273] انطلاقاً من أن كل حكم دل عليه الخطاب بلفظه أو معناه تترتب عليه مصلحة، والمصلحة المرسلة إن هي إلا ضرب ترتب عن الحكم الذي دل عليه المقصد الشرعي.

أما علاقة العرف بالمصالح المرسلة فتتمثل في أن كلا منهما لا يشهد له بالإعتبار ولا بالإلغاء أصل معين وإنما تشهد لجنس معناهما جملة من الأدلة، وأن كلا منهما يحقق للأمة مصلحة هي في حاجة إليها أو يدفع عنها ضرراً يحدق بها، وأن كلا منهما يمكن أن يتغير بتغير الزمان والملابسات.

ويتفرد كل واحد منهما بخاصيات جعلت الأصوليين يفصلون بينهما فيتحدثون عن كل واحد بمفرده، من بينها:

أن المصالح المرسلة تحدد من قبل أهل العلم والخبرة والاختصاص القادرين على التمييز بين المصالح والمفاسد وخاصة عندما تتداخل وتعسر التفرقة بينهما، بينما العرف يسهم فيه العامة والخاصة، والقارئون والأميون، المجتهدون والمقلدون على حد سواء.

ثم من جهة أخرى فإن المصلحة التي يحققها العرف مصلحة يعيشها المجتمع ويتفيأ ظلالها بينما عيشه المصالح المرسلة يتوقف على حسم ذوي الاختصاص فيها. هل هي فعلاً مصلحة ينبغي أن تجلب أو مفسدة ينبغي أن تدفع، وعندما يحسمون فيها ينعدم الفرق بينها وبين العرف. إلا عند التعارض فإن الأصوليين يقدمون ما جرى به العرف على ما لم يجر به «لأن العرف يقتضي ألف النفوس لما يكون من أحكام تكون على مقتضاه. ومخالفته تؤدي إلى الحرج والمشقة وهما مرفوعان في الإسلام... ولأن العرف إذا لم يكن رذيلة وهو العرف المحترم يكون احترامه مقوياً للوحدة الجامعة بين الناس الرابطة بينهم، لأنه يكون متصلاً بتقاليدهم ومآثرهم الاجتماعية، ومخالفته هدم لهذه المآثر، وتلك القواعد المحترمة وفك للوحدة»[274].

ومن ثم بنى الأصوليون والفقهاء أحكاماً تشريعية على العرف كما بنوها على المصالح المرسلة فراعوا العرف في تفسير الألفاظ فصرفوا العبارة عن معنى إلى معنى آخر، ونزلوا الحكم على ما اعتاده الناس دون ما لم يعتادوه «وهذا المعنى يجري كثيراً في الإيمان والعقود والطلاق كناية»[275].

---

(273) نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها 230.

(274) مالك للشيخ محمد أبي زهرة 427.

(275) الموافقات198/2.

وراعوا العرف في بناء الأحكام إذ «العادات لها أثر في أحكام العقود، فإذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، اعتبرت، ما لم يكن نص يخالفها، وإن كانت العادة في نوع من البيوع أن يكون بالنقد لا بالنسيئة أو العكس، أو أجل معلوم دون غيره اعتبرت تلك العادة التجارية ما لم يكن نص يخالفها[276].

ـ وأما علاقة الاستحسان بالمصالح المرسلة فإننا نستطيع أن نتلمسها من خلال هذه التعاريف التي يحدد بها الأصوليون معنى الاستحسان، يقول ابن رشد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحكام هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[277] أو بتعبير آخر له: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به دون ذلك الموضع»[278].

أو هوعلى حد تعبير شمس الأئمة السرخسي: «الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس» وقيل: «الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام. وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة. وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر وهو أصل في الدين، قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[279].

وهذه التعاريف كلها تجسد أن القياس لم يترك إلا لمصلحة جزئية تنسجم ومنطق التشريع بالرغم من عدم تناول الخطاب لها تناولاً معيناً.

فالاستحسان عند المالكية ليس إلا جزءاً من المصلحة المرسلة لأنه عندهم التفات إلى المصلحة والعدل أو معالجة لغو القياس بالرجوع إلى أمور ثلاثة «بالعرف الغالب، وبالمصلحة الراجحة، وبدفع الحرج والمشقة وملاحظة الضرورات الملجئة»[280] أو هو بتعبير ابن الأنباري «استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، فهو ـ أي مالك ـ يقدم الاستدلال المرسل على القياس»[281].

---

(276) الموافقات 198/2.

(277) بداية المجتهد 154/2.

(278) بداية المجتهد 154/2.

(279) المبسوط 145/10.

(280) مالك للشيخ محمد أبي زهرة 355.

(281) نقلاً عن مالك للشيخ أبي زهرة.

وهو عند الحنفية يقسم إلى نوعين: الاستحسان القياسي، واستحسان الضرورة. والذي يعنينا هنا هو استحسان الضرورة الذي هو عندهم «التفات إلى مقاصد الشريعة العامة ابتغاء الأصلح وكان يسمى هذا الالتفات باسم «الرأي» في العصر الأول، ثم سمي باسم الاستصلاح فيما بعد أو المصالح المرسلة»[282].

وبذلك يتبين أن أهم ما يميز الاستحسان عن المصلحة المرسلة هو أن الاستحسان استثناء من القاعدة القياسية العامة. وأنه لا يلتجأ إليه إلا إذا كان القياس يفضي إلى جلب مضرة أو فوت مصلحة «فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان. قلنا نعم. إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة»[283] ويعقب الشيخ محمد أبو زهرة على هذا الكلام بقوله: «ومعنى هذا الكلام أن الاستحسان استثناء جزئي في مقابل دليل كلي يتخلف في بعض الجزئيات، أما المصالح المرسلة فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها»[284] وبتعبير آخر له أيضاً «إن إيثار المصلحة الجزئية هو بلا ريب أخذ بمبدأ المصالح المرسلة. ولذلك يقول علماء المالية: إنه إيثار للاستدلال المرسل على القياس، فهذه المصلحة هي معموم المصالح المرسلة وغير المرسلة. ومؤدى الأخذ بها ينتهي إلى أن المصلحة، تعمل في حالين:

الحال الأولى حيث لا يكون في الموضوع قياس فيه حمل على نص، وفي هذه الحال تكون هي الدليل وحدها، وهي عند مالك أصل قائم بذاته، سار فقهه على منهاجه.

الحال الثانية إذا كان ثمة قياس، ووجد أن طرد القياس يوقع في مشقة أو ضيق أو يدفع مصلحة فإنه ترخص في ترك القياس لهذا النفع المجتلب، ولذلك الضرر المجتلب، وسمي ذلك النوع الذي قوبل بالقياس الاستحسان»[285].

والأمر كذلك عند الحنفية أعني أن المصلحة المرسلة تعمل في حالين:

الحال الأول سبق أن عبر عنه الكمال بن الهمام وشرحه بقوله: «فالتعليل بالمرسل تعليل بمصالح خاصة ابتداء اعتبرت في جنس الحكم الذي يراد إثباته... فإن قلت:

---

(282) المدخل الفقهي العام للدكتور الزرقاء 113/1.

(283) الإعتصام 141/2.

(284) مالك 358.

(285) مالك 358.

المثال حنفي وهو أي الحنفي يمنع المرسل، فكيف يتم قوله؟ قلنا سبق أنه يجب القول بعملهم ببعض ما يسمى مرسلاً عند الشافعية «والبعض هنا هو الملائم المرسل أو ما يسمى بالمصالح المرسلة لأنه قسم المرسل إلى ثلاثة أقسام: ملغى ـ وغريب وهما مردودات بالاتفاق، وملائم ـ ويدخل ذلك في المؤثر عندهم أي الحنفية»[286].

والحال الثانية تتمثل في أن الاستحسان طريق متفرع «من القياس المشروع باتجاه معاكس له، يسلك لمعالجة ما يظهر من مساوىء القياس، بناءً على قاعدة الضرورة ورفع الحرج»[287].

بل بعضهم استنتج من قول الحنفية بالاستحسان الذي هو ليس مصدراً قائماً بذاته، ولكنه طريق متفرع من القياس، القول بالمصالح المرسلة ابتداء، لأنه رأى أنه لا يعقل بحال أن يقول بالاستحسان «من لا يقول بالاستصلاح، لأن الاستحسان هو نهاية الشوط، فمن بلغها فقد اجتاز ما دونها حتماً»[288].

ونهاية الشوط تعني أن من يعدل عن القياس الذي تشهد له شواهد خاصة ليأخذ بالمصلحة المرسلة يأخذ بها من باب الأولى، إذا لم تشهد لها نصوص خاصة[289].

وبذلك يتبين أن المسألة مسألة مصطلح فهي تدعى عند الحنفية بالاستحسان وعند المالكية بالمصالح المرسلة وعند الشافعية بالاستصلاح وعند الحنفية بالملائم المرسل.

موقف الإمام أحمد:

أما موقف الإمام أحمد من المصالح المرسلة فهو لا يختلف عن غيره من الأئمة، ذلك أنه حتى ولو لم تكن المصالح المرسلة من بين الأصول التي كان يعتمدها في استنباط الأحكام والتي ذكرها ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين[290] فإننا نجد أن «فقهاء الحنابلة يعتبرون المصالح أصلاً من أصول الاستنباط، ويقرر أنه ما من أمر شرعه الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد، وأن أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة ومنع الفساد والمضرة، ويتكرر ذلك في كل الكتب التي كتبها»[291].

(286) التقرير والتحبير 156/3.
(287) المدخل الفقهي العام 114/1.
(288) المدخل الفقهي العام 120/1.
(289) المدخل إلى علم الأصول للدكتور معروف الدواليبي 314 - 315.
(290) انظر أعلام الموقعين 29/1.
(291) ابن حنبل للشيخ محمد أبي زهرة ص 309.

بالإضافة إلى ذلك فلقد سبق أن رأينا أن ابن دقيق العيد يجعل الإمام أحمد في المرتبة الثانية بعد الإمام مالك في الأخذ بالمصالح المرسلة. والإمام القرافي يذكر أن جميع المذاهب يأخذون بها.

وعدم ذكر ابن القيم للمصالح المرسلة ضمن الأصول التي كان يعتمدها الإمام أحمد في الاستنباط يرجع إلى أن هذا الأصل «داخل في باب القياس»[292] كما رأى ذلك شيخه الإمام ابن تيمية وكثيرون من الحنابلة لأنهم كانوا «ينظرون في الأقيسة نظرة أوسع مما ينظر غيرهم من الفقهاء الذين ضبطوا قواعد القياس ومسالك العلة. لأنهم يجعلون الأوصاف المشتركة التي تبنى على أساسها الأقيسة الصحيحة... مستمدة من أغراض الشريعة العامة ومقاصدها السامية. ولذلك يعتبرون الحكم والأوصاف المناسبة هي أساس الأحكام واطراد الأقيسة، وليست هذه الحكم والأوصاف المناسبة إلا المصالح ودفع المضار ومنع الحرج»[293].

يؤيد تمسك الإمام أحمد بالمصالح المرسلة ما تركه من فتاوي، وبخاصة في السياسة الشرعية حيث نراه مثلاً يقرر عقوبات، وإن لم يرد فيها نص خاص، كإفتائه بنفي أهل الفساد والدعارة إلى بلد يؤمن فيه من شرهم. وتغليظ الحد على شارب الخمر في نهار رمضان، وعقوبة من طعن في الصحابة، وقرر أن ذلك واجب «وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه، ويستتيبه فإن تاب وإلا أعاد العقوبة»[294].

وسلك أصحابه المسلك نفسه لأنهم رأوا أن «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[295] فأفتوا بقتل الجاسوس على المسلمين إذا اقتضت المصلحة قتله، وأفتوا بقتل من يدعو إلى بدعة يخشى على الجماعة الإسلامية منها.

كما أفتوا بإجبار أرباب الصناعات والفلاحة على مباشرة أعمالهم إن احتاجت الأمة إليها وبمعاقبتهم إن هم لم يفعلوا «فإنه لا تتم مصلحة إلا بذلك»[296] وقالوا: «إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية لحاجة الناس إليها»[297].

---

(292) ابن حنبل 309.

(293) ابن حنبل 309 .

(294) أعلام الموقعين 378/4.

(295) الطرق الحكمية 19 - 20.

(296) الطرق الحكمية 243.

(297) الطرق الحكمية 243.

الفصل الخامس

في الالتجاء إلى الأصول عند انعدام الدليل

تمهيد :

إذا كانت الأصول المثمرة للأحكام قد حددت في الكتاب والسنّة والإجماع[1] فإن جميع الطرق التي سبق الحديث عنها، لها اتصال بهذه الأصول، أي بالخطاب. إما عن طريق ألفاظه الدالة على الأحكام، أو عن طريق معانيه لغوية كانت أو شرعية.

وكل هذه الطرق تحدث لدى المجتهد نوعاً من العلم بالحكم، قد يكون ذلك العلم قطعياً، وقد يكون ظنياً. والكل يوجب العمل، أما القطع فواضح، وأما الظن فلأنه نوع من العلم، بل هو العلم العريض الذي يرتكز عليه العقل البشري في جل مدركاته، وأيضاً لقوله ﷺ: «أمرت أن أحكم بالظاهر»[2].

لكن أحياناً يخيم على المكلف نوع من الشك في الحكم، إما لعدم وجود دليل بالمرة يرتكز عليه، باعتبار أن الخطاب متناهٍ، والأفعال غير متناهية، وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى. أو باعتبار أن دلالة الخطاب فيها نوع من الإجمال لم يستطع المجتهد تبين وجه الدلالة فيه، مثل لفظ «إلى» في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾[3] حيث وردت في الأساليب العربية دالة أحياناً على إدخال المغيا، وأحياناً على عدم إدخاله، فلا ندري وقد انعدمت القرينة هل المرافق

---

(1) المستصفى 1/ 5.

(2) الحديث جزم العراقي بأنه لا أصل له. وكذا أنكره المزي. ولكن الحديث في معناه صحيح حتى أن النسائي عقد باباً خاصاً في سننه فقال باب الحكم بالظاهر وتشهد له أحاديث كثيرة. وانظر تخريج الحديث في التحصيل من المحصول 1/282 - 283.

(3) سورة المائدة 6.

مما يجب غسله أو مما لا يجب. أو باعتبار تعارض امارتين متساويتين في الدلالة لم نتبين فيهما ما يوجب رجحان إحداهما على الأخرى، مثل أن يتعارض خبران أحدهما يأمر والآخر ينهى.

أو باعتبار اشتباه في المحل فلا ندري أداخل تحت دلالة الخطاب أو غير داخل، وهو ما أسماه الأصوليون بالخفي مثل أن يأمر الشارع بالاستماع إلى شهادة العدل، ثم يشتبه علينا حال فلان فلا ندري هل هو عدل أو فاسق.

وإذ ينعدم العلم أو الظن الراجح بالحكم اللذان يوجبان العمل به، ويحل محلهماالشك والحيرة، فيصبح المكلف لا يدري من أمر تكليفه شيئاً، لأنه في الوقت الذي يعلم أنه لا تخلو مسألة عن حكم من أحكام الله تعالى، يبحث عن الدليل في الخطاب فلا يجده، أو يجده ولكن لا يتبين الوجه المطلوب منه ـ أقول إذ ينعدم العلم أو الظن الراجح ويصبح المكلف مستظلاً بظل الحيرة والشك التي لا يمكن للمكلف العمل في ظلهما. فإن علماء الشريعة يلتجئون إلى أصول عملية للخروج من الحيرة والرجوع إلى حظيرة الاطمئنان الذي فقد عند انعدام وجود الدليل.

معنى الأصل:

والمقصود من الأصول «ما يثبت للشيء نظراً إلى ذاته»[4]أو «ما يفسر بالحالة التي تكون للشيء قبل عروض العوارض عليه، كما يقال: الأصل في الماء الطهارة، والأصل في الأشياء الإباحة»[5] والأصل براءة الذمة، والأصل في الكلام الحقيقة...

وقد فرق بعض الأصوليين بين الأصل بمعنى الدليل، والأصل بمعنى طبيعة الشيء وحالته التي يكون عليها قبل عروض العوارض فذكر[6].

إن «الدليل ما يستدل به على الشيء، لأنه يكشف عنه، والكشف منه تام، وهو ما من شأنه أن يوجب العلم بالمدلول، ومنه ناقص وهو ما من شأنه أن يوجب الظن دون العلم...».

وإن ما يوجب الظن هو المسمى بالحجة والأمارة والدليل العلمي «لأن العمل به عمل بنفس العلم لا بالظن في حقيقة الأمر الواقع» إذ ما دام الشك لم يسقطه عن الاعتبار والدلالة فهو موصل إلى العلم والمعرفة بالشيء.

---

(4) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 123/1.
(5) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 123/1.
(6) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 252.

ثم من جهة أخرى فإن الدليل الاجتهادي يختص بالأمارة «لأن المجتهد يبذل كل ما يملك، للبحث عن الدليل الظني المعتبر بالحكم الشرعي».

أما الأصل فكلمة الأمارة لا يجوز أن تطلق عليه باعتبار أن من شأن الأمارة الكشف عن الواقع، والأصل أبعد ما يكون عن الكشف، لأن الشك شرط رئيسي في موضوعه وكيانه، ومع ذلك فإن بعض الفقهاء قالوا: «يجوز أن تطلق على الأصل كلمة الدليل الفقهاني بالنظر إلى أن الفقيه يلجأ إليه عند الحيرة. ويطبق عمله على موجبه بعد اليأس من دليل العلم والعلمي» كما «يجوز أن يطلق على الأصل كلمة الحجة حيث يحتج به الفقيه إذا أورده في مورده».

ثم يقول في توضيح التمايز بين الأصل والدليل «ومن كل ما تقدم يتبين لنا أنه لا تعارض ولا تخصيص بين الأصل والدليل. لأن الدليل متقدم ذاتاً على الأصل، والأصل متأخر رتبة عن الدليل، ومعنى هذا أنهما لا يجتمعان ولا يتواردان على موضوع واحد حتى في عالم الجواز والإمكان، لأنه مع وجود الدليل لا موضوع للأصل، والأصل لا يوجد إلا بعد الياس من وجود الدليل».

وهذا عينه ما أشار إليه الخوارزمي وهو يتحدث عن أصل الاستصحاب حيث قال: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنّة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال، فـإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[7].

والأصول التي يلتجىء إليها علماء الشريعة عندما يعوزهم الدليل على مسألة كثيرة[8] وإن كان الذي نريد أن نتحدث عنه منها في هذا الفصل لا يتجاوز أربعة هي: أصالة البراءة، وأصالة الاحتياط وأصالة التخيير، وأصالة الاستصحاب، باعتبارها تعم سائر أبواب الفقه. قال بعض الفقهاء: «إن الحصر في هذه الأصول الأربعة حصر استقرائي، لأنها هي التي وجدوا أنها تجري في جميع أبواب الفقه»[9] أما غيرها فمنها ما هو عام ولكن لا يتجاوز عمومه باباً واحداً من أبواب الفقه كأصل الطهارة، ومنها ما هو خاص لا يتجاوز مسألة واحدة كأصل الولد للفراش.

---

(7) إرشاد الفحول 237.

(8) انظر شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقاء 59 وما بعدها.

(9) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 269/3 - 270.

وكل أصل من هذه الأصول يستعمل في مورد ومجرى لا يستعمل فيه غيره «إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الأصول»[10].

وخلاصة تلك الموارد «إن الشك على نحوين:

1 ـ أن تكون للمشكوك حالة سابقة، وقد لاحظها الشارع، أي قد اعتبرها. وهذا مجرى الاستصحاب.

2 ـ أن لا تكون له حالة سابقة، أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة لا تخلو عن إحدى صور ثلاث.

أ ـ أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه، وهذه هي مجرى أصالة البراءة.

ب ـ أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط، وهذه مجرى الاحتياط.

ج ـ أن يكون التكليف معلوماً كذلك، ولا يمكن الاحتياط وهذه مجرى قاعدة التخيير»[11].

علاقة الأصول بالخطاب:

وقبل الدخول في الحديث عن هذه الأصول الأربعة واحداً واحداً، نلتفت إلى تحديد علاقتها بالخطاب الذي نتحدث عنه، وعن طرق استثماره في هذا البحث فنذكر:

إن علاقة هذه الأصول بالخطاب يمكن النظر إليها من وجهين: وجه عام ووجه خاص.

ـ أما الوجه العام فيتمثل في أن الالتجاء إلى هذه الأصول من طرف المجتهد لا يتم إلا بعد تفحص الخطاب من كافة وجوه دلالته، فإذا لم يجد ما يدل على حكم الحادثة التفت إلى الأصل فيها، بمعنى أن الالتجاء إلى الأصل مشروط بانتفاء السمع، ومن المعلوم أن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط. ومعنى ذلك أن العلم بعدم الدليل هو الدليل والحجة على حد تعبير الإمام الغزالي. لأن هناك فرقاً بين العلم بعدم الدليل وعدم العلم بالدليل. قال: «وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل. فإن عدم العلم

(10) المرجع نفسه 270/3.

(11) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 270/3 - 271.

بالدليل ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة»[12]. وهذا بدون شك يشكل نوعاً من الارتباط.

ـ وأما الوجه الخاص فيتجلى من النظر في كل أصل على حدة. وبيان ذلك أنه إذا كان من الأصول ما يدل عليه العقل، ومنها ما يدل عليه العقل والشرع، فإن الإشكال في حصول العلاقة أو عدم حصولها، إنما هو فيما دل عليه العقل كأصل براءة الذمة، حيث يتبين ظاهراً أن لا علاقة البتة بين هذا الأصل والخطاب. ولكن عندما نمعن النظر في هذا الأصل نجد بالإضافة إلى ما يمليه العقل من نفي الحكم قبل ورود السمع، إذ «الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى»[13] أقول نجد أنه «قد تصادف الدليل عليها من الإجماع كنفي وجوب صوم شوال، وصلاة الضحى أو النص كقوله ﷺ: «لا زكاة في الحلي، ولا زكاة في المعلوفة» أو من القياس كقياس الخضروات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه. لقول الراوي: لا زكاة في الرمان والبطيخ. بل هو عفو عفا عنه رسول الله ﷺ»[14].

أما ما يدل عليه العقل والشرع، فلا إشكال، إذ «الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ لأجل الضرورة»[15] لأن حمل المشترك مثلاً على كافة معانيه إنما كان من أجل تحصيل مراد الشارع، إذ لو لم يحمل على واحد منها لزم تعطيل النص، وإن حمل على واحد فقط لزم الترجيح بدون مرجح.

والتخيير هو أيضاً عمل بما يدل عليه الخطاب، لأنه سواء عمل بالدليل المحرم أو الدليل المبيح مثلاً فهو عامل بما يدل عليه الخطاب. فالعلاقة بين هذا الأصل والخطاب ثابتة. وأما الاستصحاب فإنه «ليس في ذاته دليلاً فقهياً ولا مصدراً للاستنباط ولكنه أعمال الدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغييرها»[16].

وبذلك يتبين أن هذه الأصول ليست غريبة عن الخطاب الشرعي بل هي منه وإليه.

---

(12) المستصفى 128/1.
(13) المستصفى 131/1.
(14) المستصفى 131/1 - 132.
(15) نهاية السول 140/2 - 141.
(16) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 303.

بل حتى لو ذهبنا إلى القول بأن هذه الأصول ما هي إلا استثمار للدليل الرابع الذي هو العقل لأن المجتهد لا يلتجىء إليها إلا عند انعدام النص أو إجماله أو معارضته أو اشتباه في تطبيقه أي عندما يصبح لنص غير دال، ويصبح العقل هو المؤهل للحسم في الأمر، فإن الذي يلاحظ أن العقل بالرغم من كل ذلك لا استقلال له في الدلالة على الحكم، كما لاحظنا وسنلاحظ عند دراسة هذه الأصول الأربعة على انفراد.

المبحث الأول: البراءة الأصلية

٠٧ أما البراءة الأصلية فقد حدد مجراها فيما لم يعلم فيه التكليف بالمرة، أي لم يعلم حتى بجنسه. بمعنى أن النوازل إذا لم يوجد ما يدل على حكمها فإنه يرجع بها إلى أصلها الذي يقرره العقل هنا، وهو البراءة الأصلية. لأنه بالرغم من أن الأحكام السمعية لا تدرك من العقل «فإن العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع، من حيث دل على أن الحكم هو التكليف والخطاب من الله تعالى. وتكليف المحال محال، ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ إلينا تكليفه، كان ذلك تكليف محال. فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلي»[17]، أو بتعبير آخر للإمام الغزالي نفسه: «فأما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال. لأنه تكليف بما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود السمع. وأما إن كان عليه دليل ولم يبلغنا فليس دليلاً في حقنا، إذ لا تكليف علينا إلا فيما بلغنا»[18].

والعلم بعدم وجود الدليل تارة يكون قطعياً وتارة يكون ظنياً:

- أما القطعي فقد جسده الإمام الغزالي بأمثلة عديدة من بينها: إن الشارع إذا أوجب خمس صلوات في اليوم فإن الصلاة السادسة تبقى غير واجبة قطعاً «لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً، إذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي، لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد»[19].

كذلك إذا أوجب صوم رمضان فإن غيره من الأشهر يبقى على النفي الأصلي: ومثله

(17) المستصفى 131/1.

(18) المستصفى 128/1.

(19) المستصفى 128/1.

يقال فيما إذا أوجب عبادة في وقت فإن الذمة بعد انقضاء الوقت تبقى على البراءة الأصلية.

ـ وأما الظني فإن المجتهد لو بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر أو الأضحية مثلاً ولم يجد رغم شدة بحثه، أو وجدها ولكنها ضعيفة «نزل ذلك منزلة العلم في حق العمل لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهو غاية الواجب على المجتهد»[20].

مثله في ذلك مثل الباحث في بيته عن متاع، فإنه إذا فتش وبالغ أمكنه أن يقطع بنفي المتاع أو يدعي على الأقل غلبة الظن. لا فرق بينهما في ذلك. فالبيت بالنسبة لصاحبه محصور الأركان. والأدلة بالنسبة للمجتهد كذلك محصورة، إذ الكتاب معلوم، والأحاديث قد رويت وصنفت فيها الصحاح «وما دخل فيها محصور عند أهلها، وقد انتهى إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف»[21].

والخلاصة التي يخرج بها الإمام الغزالي من مبحثه هذا: إن النظر في الأحكام، أما أن يكون في إثباتها أو في نفيها. أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه. وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي، بالمعنى الناقل من النفي الأصلي. فانتهض دليلاً على أحد الشطرين وهو النفي»[22]. وبذلك يكون كل ما لم يقم دليل شرعي عليه يبقى على العدم الأصلي. ويكون العلم بعدم الدليل هو الدليل والحجة عليه. يقول: «وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة»[23].

أصالة الإباحة:

ما قيل في أصالة البراءة يقال في أصالة الإباحة باعتبار أن الفرق بينهما منعدم كما يرى بعض الأصوليين إذ في رأيه أن كل من التمس الفرق بينهما لم يذكر ولو فرقاً جوهرياً. وكل ما قيل في المسألة:

1 ـ «إن أصل البراءة لا يعنيه من أمر الحكم شيء، بعد أن تعذر وصوله إلى

---

(20) المستصفى 128/1.
(21) المستصفى 132/1.
(22) المستصفى 128/1.
(23) المستصفى 128/1.

المكلف، وإنما ينظر فقط إلى وظيفة المكلف في المآل التي هو عليها، وتحريره من المسؤولية، وإعفائه من العقاب.

أما أصل الإباحة فإنه ينظر إلى الفعل الذي لا مصلحة فيه تلزم بإتيانه، ولا مفسدة تلزم بتركه، ومعنى هذا إن كلا من الأصلين يؤدي إلى النتيجة نفسها التي يؤدي إليها الآخر، وهو جواز الفعل والترك، والاختلاف إنماهو في الطريق والوسيلة.

2 ـ إن أصل الإباحة يعبر به في الشبهات التحريمية فقط لأنه ينفي التحريم، أما أصل البراءة فيعبر به في الشبهات الوجودية لأنه ينفي الإلزام بالفعل والمسؤولية عنه.

3 ـ «إن أصل الإباحة ينفي الحكم الشرعي الظاهر، وأصل البراءة ينفي العقاب»[24].

4 ـ «إن أصل البراءة أعم وأشمل من أصل الإباحة»، إذ كل منهما وإن كان يفضي إلى «التخيير في السلوك بين الفعل والترك، إلا أن الإباحة الشرعية وليدة انعدام المصلحة والمفسدة أو تساويهما في متعلقهما، بخلاف البراءة فإنها غير ناظرة إلى الواقع فقد يكون فيه مصلحة توجب الإلزام بالإتيان به، والشارع جعل الحكم الإلزامي له، إلا أنه لم يصل إلينا، أو أن فيه مفسدة توجب الردع الإلزامي عنه كذلك»[25] فالبراءة الأصلية إذن أعم من الإباحة الأصلية.

من ثم إذن يمكن القول إن الأصل في الأفعال قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام هو أن يحدد الإنسان فيها بعقله جانب المصلحة أو المفسدة، فيفعل أولا يفعل. فإذا جاء الشارع وحدد لنا جانب المصلحة في الواجبات والمندوبات فأوجبها أو رغب فيها، وجانب المفسدة في المحرمات والمكروهات فحرمها أو كرهها إلينا، فإن ما عداها يكون باقياً على الأصل الذي هو إباحة الأشياء النافعة التي لم يرد فيها حكم معين، وحظر الأشياء الضارة التي لم يرد فيها حكم معين.

ويستدل أبو الحسين البصري على هذا بقوله: «إن النفع يدعو إلى الفعل ويقتضي

(24) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص 256.
(25) الأصول العامة للفقه المقارن للعلامة محمد تقي الحكيم ص 481 .

حسنه إذا خلا من وجوه القبح، وخلا من أمارة الضرر والمفسدة»[26] و«إن إباحة ذلك في العقل تجري مجرى إذن سمعي»[27].

وبعد مناقشات ممتعة لحجج المخالفين يخرج بخلاصة: «فإذا صح أن من الأشياء ما هو على الحظر ومنها ما هو على الإباحة، كان ذلك أصلاً في الدلالة على إباحة المباح منها، وحظر المحظور، إذا لم تنقلنا عنه الأدلة الشرعية»[28].

على أن بعض الأصوليين يرى «أنه لم يمر على الإنسان زمان لم يبعث فيه الله رسولاً مع دين، لأن شرع آدم عليه السلام كان باقياً إلى مجيء نوح، وشريعته بقيت إلى إبراهيم. وكانت شريعة إبراهيم عامة، فمن نسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى في حق بني إسرائيل، وبقيت في حق غيره كما كانت إلى ورود شريعتنا الحقة الباقية إلى يوم القيامة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وقوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾.

إذا تمهد هذا فنقول حينئذٍ لا يتأتى خلاف في زمن من أزمنة وجود الإنسان أصلاً، ولا يتأتى الحكم بالإباحة مطلقاً ولا بالتحريم مطلقاً، كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الأشياء وإيجابه وإباحته وغير ذلك، فإذن ليس الخلاف إلا في زمان الفترة الذي اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم.

وحاصله أن الذين جاءوا بعد اندراس الشريعة وجهل أحكامها. فإما جهلهم هذا يكون عذراً فيعاملون مع الأفعال كلها معاملة المباح، أعني لا يؤاخذون بالفعل ولا بالترك كما في المباح، وذهب إليه أكثر الحنفية والشافعية وسموه إباحة أصلية...

وإما لا يكون عذراً فحينئذٍ لا بدّ من القول بتحريم الأشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل بالتعيين فحرمت احتياطاً فصار الأصل التحريم كما عند غيرهم.

ولعلهم أرادوا ما سوى الأشياء الضرورية، ومزعوم صدر الإسلام أن تحريم الأنفس أصل ثابت في كل شرع لم ينسخ قط فحكم به، وأما غيرها فقد جهلت، وهذا الجهل عذر، ولذا فصل. ولعل هذا تفسير منه لقول الحنفية والشافعية. وفي كلام المصنف يعني صاحب مسلم الثبوت إشارة إليه أيضاً»[29].

---

(26) المعتمد في أصول الفقه 870/2.

(27) المعتمد في أصول الفقه 876/2.

(28) المعتمد في أصول الفقه 879/2.

(29) نقلاً عن سلم الوصول لشرح نهاية السول 282/1.

المبحث الثاني: الاحتياط

أما الاحتياط فلقد سبق أن حدد موضوعه فيما يكون التكليف فيه معلوماً في الجملة مع إمكان الاحتياط، مثل ما هو الأمر في غسل الأيدي مع المرافق في الوضوء[30] ومثل حمل لفظ الملامسة في قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾[31] على المس والوطء. وحمل لفظ النكاح في قوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء﴾[32] على الوطء والعقد[33]. فإن الاحتياط بحمل اللفظ على كافة معانيه في كل ذلك ممكن ولا مشقة فيه ولا ضرر.

وفي الاحتياط قال الإمام تاج الدين السبكي: «الاحتياط أن نجعل المعدوم كالموجود، والموهوم كالمحقق وما يرى على بعض الوجوه لا يرى إلا على كلها»[34] ثم يضرب أمثلة توضيحية، فيذكر لما جعل المعدوم فيه كالموجود: المنافع المعقود عليها في الإجارة، إذ تجعل كأنها موجودة بالفعل عند الفقهاء ويوردون العقد عليها. وما جعل الموهوم فيه كالمحقق: أكثر أحكام الخنثى المشكل، فإنه لما أشكل حاله بتعارض الجهتين قالوا بتأخره عن الرجال في صفوف الصلاة، ويتقدمه عن صفوف النساء احتياطاً. ومثل لما جعل ما يرى منه على بعض الوجوه لا يرى إلا على كلها، بتارك صلاة من خمس لم يذكرها بعينها، هل هي الصبح أو العصر أو العشاء، فإن الفقهاء قد أوجبوا عليه أداء كل الصلوات الخمس احتياطاً لبراءة الذمة، وإن كانت البراءة في نفس الأمر تحصل بواحدة[35] ثم يرى أن مسائل الاحتياط كثيرة يطول استقصاؤها، ولكن يمكن ردها جميعاً إلى «أن الاحتياط قد يكون لتحصيل المنفعة كإيجاب الصلاة على المتحيرة، وإن احتمل كونها حائضاً، وقد يكون لدفع المفسدة كتحريم وطئها»[36].

ولكن نرى أن هذا لا يصلح ضابطاً مميزاً للاحتياط، باعتبار أن جميع الأحكام الشرعية شرعت إما لجلب مصلحة أو دفع مضرة، ومن ثم نرى أن أحسن ضابط هو ما عبر

---

(30) أنظر الكشاف للإمام الزمخشري 596/1.

(31) سورة النساء 43.

(32) سورة النساء 22.

(33) المستصفى 24/2.

(34) الأشباه والنظائر 110/1.

(35) الأشباه والنظائر 111/1.

(36) الأشباه والنظائر 111/1.

عنه بعض الفقهاء بقوله: «وضابطه أن يعلم المكلف بالحكم الشرعي الكلي الذي وضعه الشارع في أصل الشريعة، وأيضاً يعلم بوجود موضوعه في الخارج، ولكن لا يعلم مكانه بالضبط وتعيينه بالخصوص وأنه هذا دون ذاك، ومثاله أن يعلم المكلف بحرمة الخمر من حيث هي، وأيضاً يعلم بوجودها الآن في أحد الإناءين ولكنه لا يدري في أي واحد من هذين»[37].

وفوق هذا فإنه قد حدد مثار أقسام الشك في ثلاثة:

ما اشتبه الواجب بغير الحرام. وما اشتبه الواجب بالحرام. وما اشتبه الحرام بغير الواجب ثم يقول: «وهذه الشبهات الثلاث تدخل بكاملها في مبحث الاحتياط»[38].

ـ أما ما اشتبه الواجب بغير الحرام فإن الأحوط فيه الفعل، وقد ذكروا له أمثلة عديدة من بينها ما لو نسي صلاة من خمس لم يذكرها بعينها، وما لو تحقق من وجوب زكاة في ذمته ثم شك هل هي درهم أو دينار أو شاة أو بعير، وما لو علم المكلف بأنه مسئول عن قضاء دين ولكنه لم يدرِ هل هو صوم أم صلاة، فإن الفقهاء يلزمونه بأداء الكل في ذلك كله احتياطاً[39] لبراءة الذمة.

ـ وأما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب فإن الأحوط الترك، مثل ما لو علم المكلف بوجود الخمر في أحد الإنائين ولكنه لا يدريه بالضبط، أو اشتبهت عليه قطعة لحم من حيوان مذكى بقطعة أخرى من حيوان ميت، أو اشتبهت عليه زوجته بأجنبيات معدودات، أو كان أحد أبوي من يريد الزواج منها كتابياً والآخر مجوسياً أو وثنياً، فإن الجميع في كل ذلك وغيره يترك احتياطاً انطلاقاً من قاعدة عندهم: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» بل ذهب الإمام البيهقي إلى أن هذه القاعدة حديث شريف رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود. والحديث بالرغم من انقطاعه كما قال البيهقي، وضعف أحد رواته وهو جابر الجعفي. ومعارضته بما رواه ابن ماجه والدارقطني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «لا يحرم الحرام الحلال» فإن الفقهاء رأوا أن هذه القاعدة صحيحة لم يخرج منها إلا ما ندر، والعبرة بالغالب، كما رأوا أيضاً أن لا تعارض بين الحديثين «لأن المحكوم به في الأول أعطى الحلال حكم الحرام تغليباً واحتياطاً لا صيرورته في نفسه حراماً»[40].

---

(37) علم أصول الفقه 286.

(38) علم أصول الفقه 287.

(39) انظر الأشباه والنظائر 111/1.

(40) الأشباه والنظائر 380/1.

بل وانطلاقاً حتى من الجانب العقلي، إذ العقل لا يستسيغ الإقدام على ما يظن أنه جرأة على الله ومعصيته من غير مبرر «وأي عاقل يشرب من أحد إناءين وهو على علم اليقين بأن السم قابع وناقع في هذا أو ذاك، أو يرمي بسهمه القاتل رجلاً من اثنين له ثار عند أحدهما دون الآخر» ثم يقول: وإذا كان «الحرام معلوماً في الشبهة التحريمية فكيف نتخطاه ونتجاهله؟»[41].

نعم لو كانت الأطراف التي وقعت الشبهة فيها غير محصورة بأن كانت كثيرة مثل ما لو دخل مسافر بلداً وعلم يقيناً أن في البلد جزاراً لا يحسن الذبح الشرعي، أو علم من يريد الزواج بوجود أخت له لا يعرفها بعينها في المدينة، أو نذر صوم يوم معين من ستة معينة ثم نسي اليوم المعين، فإن الامتثال هنا يصعب سواء كانت الشبهة تحريمية أم وجوبية.

ذلك لأن هناك فرقاً «بين العلم بوجود السم في إناء من اثنين والعلم بوجوده في إناء من ألفين» وفرقاً «بين العلم بشتم شخص من شخصين. والعلم بشتم واحد لا على التعيين من أهل البلد، وأيضاً بين الخبر بموت رجل من رجلين. والخبر بموت واحد من الجيش أو من أهل البلد. كل هذه الأمثلة وكثير غيرها دليل واضح على أن الأثر لقوة الاحتمال، وأنه لا أثر للاحتمال الضعيف، وهكذا كل ضعيف»[42].

كذلك ما لو كانت الأطراف محصورة ولكن هناك ضرورة مثل ما لو أصابت النجاسة أحد كاسين، واحد فيه دواء لا غنى بغيره عنه، والآخر فيه ماء ولم يستطع التمييز بينهما فإنه لا يلتفت، لحصر الأطراف هنا، لمكان الاضطرار والحاجة إليه، ومثله ما لو كان معه ثوبان أحدهما نجس والآخر طاهر، ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما به، فإنه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريمه على أنه طاهر لأن الضرورة قد تحققت هنا، لأنه لا يجد بداً من ستر العورة في الصلاة[43].

وأما إذا اشتبه الواجب بالحرام فقد اختلف الأصوليون[44] فمنهم من رجح جانب الترك على جانب الفعل للإعتناء بدفع المفسدة. ومنهم من رجح جانب الفعل على جانب الترك للاعتناء بجلب المصلحة، «وبالخصوص مصلحة الواجب حيث لا جزاء لمن استهان

(41) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 290.
(42) علم أصول الفقه 304.
(43) كشف الأسرار 81/3.
(44) انظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص 510.

به إلا عذاب الحريق»[45] لأن ترك الواجب أسوأ السوء.

وقد ضربوا لذلك أمثلة عديدة[46] منها:

إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فإنه يجب غسلهم جميعهم والصلاة عليهم، وتجوز الصلاة عليهم دفعة واحدة ويقصد المسلمين منهم كما تجوز عليهم واحداً فواحداً. قال النووي: «إن الصلاة عليهم دفعة أفضل».

وقال أيضاً: «واختلاط الشهداء بغيرهم كاختلاط الكفار بالمسلمين، لأن الكفار والشهداء لا تجوز الصلاة عليهم»[47].

ومثله ما لو استشهد الجنب فالأصح أنه لا يغسل[48].

وقالوا أيضاً: إن «الهجرة على المرأة من بلاد الكفر واجبة وإن كان سفرها وحدها حراماً»[49].

ومن المسائل التي لم يوجبوا الاحتياط فيها، وإنما استحبوا الالتجاء إليه ما دعوه بمراعاة الخلاف. قال الإمام تاج الدين السبكي «اشتهر في كلام كثير من الأئمة - ويكاد يحسبه الفقيه مجمعاً عليه - من أن الخروج من الخلاف أولى وأفضل»[50].

خاصة إذا كان مدرك الخلاف قوياً، ويعني بقوته «ما يوجب وقوف الذهن عندها، وتعلق ذي الفطنة بسبيلها لانتهاض الحجة»[51] مثل قولهم قصر الصلاة للمسافر أفضل لقول من أوجبه، وترك الجمع أفضل لقول من منعه، وكتابة العبد القوي الكسوب سنة لأن داود أوجبها»[52]، ومثل قولهم: «يستحب استيعاب الرأس بالمسح للخروج من خلاف الموجب له»[53]. وقولهم: عدم القصر في أكثر من ثلاثة أيام. قال الإمام الشافعي: «أنا لا أحب أن أقصر في أقل من ثلاثة أيام احتياطاً على نفسي»[54].

(45) علم أصول الفقه 282.
(46) انظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص 511 ، وكذلك الأشباه والنظائر للسيوطي 115.
(47) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول 511.
(48) الأشباه والنظائر للسيوطي 115.
(49) الأشباه والنظائر للسيوطي 115.
(50) الأشباه والنظائر 111/1.
(51) الأشباه والنظائر 112/1.
(52) الأشباه والنظائر 113/1.
(53) الأشباه والنظائر 114/1.
(54) الأشباه والنظائر 115/1.

بل حتى لو كان متردداً بين القوة والضعف فإنه يستحب الخروج منه مثل قول داود بعدم صحة الصوم في السفر، وقول غيره بصحته فإنهم اختلفوا «هل الأفضل الفطر مطلقاً خروجاً من خلافه. والراجح في مذهبنا ـ أي الشافعية ـ أن الأفضل الفطر لمن يتضرر بالصوم، والصوم لمن لا يتضرر به»[55].

ولكنهم قيدوا استحباب مراعاة الخلاف والعمل على الخروج منه بما إذا لم يؤد إلى محظور شرعي من ترك سنّة أو اقتحام مكروه. مثل قول بعض الشافعية: إن وصل الوتر بالشفع أفضل من فصله عنه، مراعاة لخلاف أبي حنيفة الذي يقول بمنع الفصل. فإن مثل هذاالخلاف لا يلتفت إليه لكونه يفضي إلى ترك سنة ثابتة وهي قوله ﷺ: «ولا تشبهوا بالمغرب»[56].

نعم قد يقع التساهل في مراعاة ملحظ المحظور إذا كان لا يؤدي إلى ترك السنّة مطلقاً وقد مثل له «بمن يديم السفر، فإن الإتمام أفضل من القصر مراعاة لقول بعض العلماء إنه لا يجوز القصر في هذه الحالة، وإن تضمن هذا القول ترك سنّة القصر» لأنه لم يؤد إلى تركها مطلقاً «بل في هذه الصورة النادرة التي لعل سنّة القصر لم تشملها»[57].

أما لو كان مدرك الخلاف ضعيفاً ونائياً عن المأخذ الشرعي فإنهم لم يلتفتوا إليه وذلك مثل ما «روي عن عطاء بن أبي رباح من تجويز إعارة الجواري والوطء بالإذن»[58]. ومثل ما روي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما من أنه قال: «لا ربا إلا في النسيئة».

حجية الاحتياط:

بالإضافة إلى ما تردد من حجج نقلية وعقلية في هذا المبحث نضيف ما ذكره الإمام تاج الدين السبكي. قال: «وقد اتفق لي مرة الاستدلال على هذه القاعدة ـ الاحتياط ـ بقوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾[59]، فلا يخفى أنه أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم خشية من الوقوع فيما هو إثم. وذلك هو الاحتياط، هو استنباط جيد»[60].

---

(55) الأشباه والنظائر 113/1.

(56) الحديث. قال الحافظ في التلخيص 15/2 رجاله ثقات ولا يضره وقف من أوقفه. انظر الأشباه والنظائر لابن السبكي 112/1.

(57) الأشباه والنظائر 117/1.

(58) الأشباه والنظائر 381/1.

(59) الحجرات آية 12.

(60) الأشباه والنظائر 110/1.

المبحث الثالث: التخيير

أما التخيير فمجراه يكون فيما لو تعارض دليلان متساويان في ظن المجتهد، ولم يتأت له الجمع بينهما، ولا ترجيح أحدهما على الآخر، مثل أن يتعارض لديه نصان ولا يعرف منهما المتقدم من المتأخر ليقول بالنسخ، أو يتعارض دليلان ظنيان ولا يتبين ترجيح[61].

لا فرق في ذلك بين القطعي والظني[62] ما دام التعارض لا ينصرف لما هو واقع في الأمر نفسه، ولكن لما هو حادث في ظن المجتهد بناءً على جهله بالتاريخ أو المرجح، وما دام «الحكم تارة يؤخذ من النص، وتارة من المصلحة، وتارة من الشبهة، وتارة من الاستصحاب»[63]. والتعارض عند الإمام الغزالي يأخذ ثلاثة أبعاد، لأنه[64].

ـ إما «أن يتعارض دليلان في واجبين» مثل أن يملك المالك مائتين من الإبل، فالواجب عليه في زكاتها هو إخراج أربع حقاق أو خمس من بنات لبون، عملاً بقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «في كل أربعين بنت لبون، وفي كل خمسين حقة»[65]. ومثل أن تتعارض مصلحتان ولا مرجح، كمصلحة التسوية بين الناس في العطاء حتى لا تكون وحشة في الصدور عند «التفاوت الذي لا يتقدر إلا بنوع من الاجتهاد»، ومصلحة التفاوت في العطاء التي ترجع إلى «تحريك رغبات الفضائل» في النفوس. كما فعل الخليفتان: أبوبكر وعمر رضي الله عنهما، حيث ارتأى أبو بكر التسوية في المال لأنه معاش، ولم ينظر في توزيعه إلى سوابق الشخص وقدمه في الإسلام وفضله، بل قال في ذلك لما طلب منه مراعاته: «فما اعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة»[66] بينما ارتأى عمر التفاوت فيه وقال: «لا اجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه»[67].

ـ أو «يتعارض الموجب والمحرم» مثل «الولي إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسد به

(61) انظر المستصفى 118/2.
(62) انظر سلم الوصول لشرح نهاية السول 454/4.
(63) المستصفى 118/2.
(64) المستصفى 119/2.
(65) الحديث رواه البخاري وأبو داود وغيرهما. انظر فتح الباري 317/3. وأبو داود 97/2.
(66) تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري ص 124.
(67) تاريخ التشريع الإسلامي ص 124.

رمق أحد رضيعيه، ولو قسم عليهما أو منعهما، لماتا. لو أطعم أحدهما مات الآخر. فإذا أشرنا إلى رضيع معين كان إطعامه واجباً لأن فيه إحياءه، وحراماً لأن فيه هلاك غيره»(68). كذلك ما لو نذر أن يصوم يوماً بعينه من كل أسبوع فوافق يوم العيد. فالمكلف بين الأمر بالوفاء بالنذر، وبين النهي عن صوم يوم العيد. وقد سئل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن هذه المسألة فقال: «أمر الله بوفاء النذر. ونهى النبي ﷺ عن صوم يوم العيد». قال الإمام الغزالي: «ولم يزد على هذا»(69).

- أو «يتعارض دليل الوجوب ودليل الإباحة» أو دليل التحريم مع دليل الإباحة. مثل ما يجد المسافر عليه نفسه، وقد هم بتأدية صلاة رباعية، فهوبين أن يصليها رباعية عملاً بالأمر في ذلك أو ركعتين عملاً برخصة الشارع وصدقته التي تصدق بها على عباده «فالركعتان واجبتان ويجوز أن يتركهما» (70). ومثل ما يجد المكلف عليه نفسه في واجب على التراخي، كالحج مثلاً، فهو بين أن يؤديه عاجلاً أو يتركه إلى أجل.

ومثل الجمع بين الأختين المملوكتين، فإن المجتهد يجد نفسه أمام نص يمنع الجمع بينهما وهو قوله تعالى: ﴿وان تجمعوا بين الأختين﴾(71) ونص يبيح ذلك وهو قوله تعالى: ﴿أو ما ملكت إيمانكم﴾(72). وقد شعر بذلك الصحابة رضوان الله عليهم فقال عثمان: «أحلتهما آية وحرمتهما آية» المستصفى 119/2.

موقف الأصوليين من تعادل الدليلين:

تلك هي الأبعاد التي أعطاها الإمام الغزالي للتعارض. أما مواقف الأصوليين منها فتتمثل في «ثلاثة أوجه، وجه في التساقط، ووجه في التخيير، ووجه في التفصيل»(73).

- أما التساقط فقد قال به الحنفية، وعللوا ذلك: «إن العمل بأحدهما على اليقين ترجيح بلا مرجح، والقول بالتخيير لا وجه له عندهم لأن أحدهم منسوخ كما هو الظاهر أو باطل، والتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه، فإذا تساقطا

---

(68) المستصفى 119/2.

(69) المستصفى 119/2. ويعلق الإمام الغزالي على قوله هذا بقوله: «معناه أنه إذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهي ويجوز أن يصوم بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو الأمر بالوفاء. وكان ذلك جوازاً بشرط فلا يتناقض الواجب» 119/2.

(70) المستصفى 119/2.

(71) سورة النساء 23 .

(72) سورة النساء 3.

(73) المستصفى 119/2.

فالمصير في الحادثة إلى ما دونهما مرتبة إن وجد... وإن لم يوجد الأدنى فالعمل بالأصل، فإن العمل بالأصل عند عدم الدليل أصل متأصل في هذا الباب [74].

- وأما التخيير فقد ذهب إليه المالكية والشافعية لأنهم رأوا أن التخيير يفرض نفسه في تعارض الموجبين أو تعارض الموجب والمحرم، لأن المخاطب أو المجتهد لا مندوحة له من إخراج الحقاق أو بنات لبون في مائتين من الإبل، ولا مندوحة له من إطعام هذا الرضيع أو ذاك حتى ولو هلك أحدهما.

والإشكال عندهم إنما هو في تعارض دليل الوجوب أو التحريم مع دليل الإباحة. فإن التخيير فيهما بإطلاق لا يمكن لمناقضة الواجب جواز الترك، ومناقضة التحريم جواز الفعل. ومع ذلك فهم يرون أنه لو قيد جواز ترك الواجب بقصد العمل بموجب الدليل المبيح جاز التخيير. مثل أن يعلم المكلف وجوب الحج على التراخي، فإنه لا يجوز له أن يترك الحج بإطلاق وإنما يجوز له ذلك بشرط العزم على الامتثال. إذ «جواز تركه بشرط العزم، لا ينافي الوجوب» «وإذا أخر، ثم مات قبل الإداء لم يلق الله عاصياً»[75]. تماماً مثله مثل المسافر في صلاته الرباعية فهو «مخير بين أن يصلي أربعا فرضاً وبين أن يترك ركعتين، فالركعتان واجبتان ويجوز أن يتركهما. ولكن جاز تركهما بشرط أن يقصد الترخص ويقبل صدقة قد تصدق الله بها على عباده»[76].

كذلك هو الأمر في المحرم والمباح، إذ لو جمع المكلف بين الأختين المملوكتين وهو قاصد العمل بالدليل المبيح كان له ذلك[77].

وأما من فصل فقد رأى أن هناك من أوجه التعارض ما يمكن التخيير فيه كالواجبات والمحرمات عند تعارضهما، وهناك ما لا يمكن التخيير فيه كالموجب مع المبيح أو المحرم مع المبيح «فيرجع إلى التساقط»[78].

بل رأى بعضهم في حالة تعارض الحظر مع الإباحة: التخيير، والبعض الحظر، والبعض الإباحة، انطلاقاً في كل ذلك من أصول عقلية. قال الإمام القرافي: «قال الباجي... إذا تعارضا في الحظر والإباحة تخير، وقال الأبهري يتعين الحظر بناءً على

(74) شرح نهاية السول 454/4.

(75) المستصفى 119/2.

(76) المستصفى 119/2.

(77) التخيير يجوز إذا لم يحصل له اقتناع بأحد الدليلين، إذ هو موطن البحث. أما لو حصل بأحدهما فإنه يتعين.

(78) المستصفى 119/2.

أصله أن الأشياء على الحظر. وقال أبو الفرج يتعين الإباحة بناءً على أصله أن الأشياء على الإباحة. فالثلاثة رجعوا إلى حكم العقل بناءً على أصولهم»[79].

وقال أيضاً: «رجح سيف الدين الآمدي الحظر على الإباحة عند التعارض بثلاثة أوجه: أحدها أن الحظر إنما يكون لتضمن المفاسد ورعاية الشارع، والعقلاء بدرء المفاسد أعظم من رعايتهم لتحصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والمندوب والمباح.

وثانيها أن القول بترجيح الحظر يقتضي موافقة الأصل، فإن موجبه عدم الفعل، وعدم الفعل هو الأصل، أما الوجوب ونحوه فموجبه الفعل وهو خلاف الأصل.

وثالثها أن الحظر يخرج الإنسان عن عهدته وإن لم يشعر به فهو أهون وأقرب للأصول. بخلاف الوجوب ونحوه، لا بدّ فيه من الشعور حتى يخرج عن العهدة، فهذه ثلاث ترجيحات غير تلك الأصول المتقدمة»[80].

ولكن بعض الأصوليين المحدثين يرى أن ما ذكر من ترجيحات هو أجنبي عن هذه القاعدة لأن موضوع تقديم المفسدة على المصلحة إنما يكون «في المفسدة والمصلحة المعلومتين، أما المفسدة والمصلحة المشكوكتان فلا تجري بينهما هذه الموازنة»[81] بل يرى أن «احتمال المفسدة في شيء حتى مع القطع بعدم وجود المصلحة، لا يقام له وزن في نظر الشارع، لأدلة البراءة، فكيف إذا احتمل وجود المصلحة فيه؟»[82].

ومن كل ذلك يتبين أن المرجح عندهم من بين هذه الأوجه الثلاثة أي في حالة التعارض وعدم إمكانية الجمع بينهما، أو عدم تبين تاريخ النصين أو المرجح إنما هو التخيير[83].

والتخيير ليس معناه ترجيح أمارة الإباحة على أمارة الوجوب أو الحظر، لأن التخيير إنما نشأ عن تساوي الدليلين. قال الإمام القرافي: «إنا لا نسلم أنه ترجيح لأمارة الإباحة من حيث هي أمارة إباحة، بل هذا التخيير نشأ عن التساوي لا عن أمارة الإباحة»[84]. ثم

(79) شرح تنقيح الفصول 417.
(80) شرح تنقيح الفصول.
(81) الأصول العامة للفقه المقارن 544.
(82) الأصول العامة للفقه المقارن 544.
(83) المستصفى 118/3.
(84) شرح تنقيح الفصول 418.

من جهة أخرى، فإن «الشرط الأساسي في التخيير ـ بناءً على صحته ـ هو البقاء والدوام على المختار من البداية حتى النهاية، ولو أجزنا الترك لمن اختار الفعل، وبالعكس، لكان ذلك إباحة لا تخييراً، وطرحاً للحكمين معاً، وليس عملاً بأحدهما دون الآخر وهو خلاف الفرض»[85].

حجية التخيير:

يسوق الإمام الغزالي أدلة عديدة، منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي للتدليل على جواز التخيير.

فمن الأدلة النقلية يذكر أن التخير بين حكمين مما قد ورد الشرع به، كالتخيير بين خصال الكفارة، كما يذكر أن «للفقهاء في تعارض البينتين مذاهب، فمنهم من قال نقسم المال بينهما، ومعناه تصديق البينتين، وتقدير أنه قام لكل واحد سبب كمال الملك، لكن ضاق المحل عن الوفاء بهما، ولا ترجيح فصار كما لو استحقاه بالشفعة، إذ لكل واحد من الشفيعين سبب كامل في استحقاق جميع الشقص المبيع، لكن ضاق المحل فيوزع عليهما»[86].

ومن الأدلة العقلية يذكر أيضاً: أن العامي لو أفتاه مفتيان وقد استوى حالهما عنده في العلم والورع ولم يجد ثالثاً فلا طريق إلا التخيير.

ثم يرى أن الاحتمالات على الجملة أربعة: «إما العمل بالدليلين جميعاً أو إسقاطهما جميعاً، أو تعيين أحدهما بالتحكم أو التخيير. ولا سبيل إلى الجمع عملاً وإسقاطاً لأنه متناقض ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية فإن فيه تعطيلاً. ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما. فلا يبقى إلا الرابع وهو التخيير، كما في اجتماع المفتيين على العامي»[87].

المبحث الرابع: الاستصحاب

أما الاستصحاب فمعناه في اللغة طلب الصحبة، إذ السين والتاء للطلب. تقول استصحبت فلاناً أو كتاباً، اتخذته مصاحباً ومرافقاً «وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحاب الحال، لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي

---

(85) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 283 - 284.
(86) المستصفى 118/2.
(87) المستصفى 118/2.

مصاحباً للحال. أو يجعل الحال مصاحباً لذلك الحكم»[88].

وفي الاصطلاح «هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني، بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمن الأول»[89].

وبتأملنا في هذا التعريف نجد أنه لا يتعرض إلا لأمرين من أمور الاستصحاب.

الأول منهما: إن الحكم نفسه الذي كان ثابتاً في الماضي للحالة هو الحكم نفسه الذي يثبت لها في الحاضر. والثاني هو: أن متعلق الحكم الذي ثبت له الحكم في الزمن الحاضر هو المتعلق نفسه الذي كان ثابتاً له في الزمن الماضي. وهذا لا يجسد كل ما يقوم عليه الاستصحاب من أسس وأركان.

كذلك يعرفه الإمام ابن القيم بتعريف ناقص أيضاً هو قوله: «الاستصحاب استدامة ما كان ثابتاً. ونفي ما كان منفياً»[90] لأنه لا يضيف بالنسبة إلى التعريف السابق إلا أن الاستصحاب كما يكون حجة في إثبات الحكم يكون حجة في نفيه، بينما اقتصر السابق على الإثبات فقط.

والتعريف الذي نراه محيطاً بأركان استصحاب الحال وشروطه هو ما جاء على لسان الخوارزمي.

قال: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنّة. ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[91].

فهذا التعريف يطرح أول شرط. إن هذا الطريق لا يلجأ إليه المجتهد إلا بعد ما تسد كل الأبواب في وجهه. فإذا ما بحث عن حكم الحادثة فيما يدل عليه الخطاب بألفاظه الصريحة وغير الصريحة أي بعبارته أو إشارته أو اقتضائه أو فيما يدل عليه بمعانيه اللغوية: بمفهوماً موافقاً أو مخالفاً. أو فيما يدل عليه بمعانيه الشرعية جزئية كانت أو كلية، ولم يجد في كل ذلك ما يسعفه في حل الإشكال وتغطية الحالة بحكم، فإنه عندئذٍ يسمح له أصولياً بالالتجاء إلى المنهج الاستصحابي كآخر خطة منهجية علمية ينبغي أن يلتزمها

(88) كشف الأسرار 377/3.

(89) كشف الأسرار 377/3.

(90) أعلام الموقعين 339/1.

(91) إرشاد الفحول 237.

المجتهد، ويعمل بما يؤدي إليه من أحكام»[92].

ـ وثانياً: فإن الحكم الذي يأخذه للحادثة أو الحالة الجديدة هو الحكم نفسه الذي كان ثابتاً لها من قبل على وجه اليقين. وذلك يفهم من قوله: «فيأخذ حكمها من استصحاب الحال» بمعنى «أن الاستصحاب ليس في ذاته دليلاً فقهياً ولا مصدراً للاستنباط، ولكنه إعمال لدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها»[93].

ـ وثالثاً: فإن الذي ألجأه إلى استصحاب الحكم السابق هو التردد والحيرة أي الشك الذي «زلزل يقينه السابق بأن شك في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً ـ فإنه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل. هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به، ولكنه ربما زال ذلك اليقين فيقع في مخالفة الواقع، أو لا يعمل على وفقه فينقضي ذلك اليقين بسبب ما عراه من الشك. ويتحلل مما تيقن به سابقاً، ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟ إذن ما تراه صانعاً؟ لا شك أن هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك، فتحتاج إلى ما يرفعها من مستند شرعي»[94].

ومعنى هذا أنه إذا لم يطرأ شك على يقين المكلف ولم تعتره حيرة، فإن المسألة لا تكون من الاستصحاب في شيء وذلك:

كأن يستدل بالاستصحاب على استمرار أحكام الشريعة إلى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم، لأن هذا ليس من الاستصحاب في شيء، لأن دوام الإسلام وبقاءه ثابت بالدليل الذي يوجب البقاء والخلود له، من مثل قوله تعالى: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيئين﴾[95]. وقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾[96].

وكأن يستدل بالاستصحاب على ما ثبت استمراره يقيناً بصريح النص من قوله تعالى في عقوبة القاذفين المعنوية: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾[97] أو قوله ﷺ في الجهاد:

(92) مجلة التراث العربي السورية ع 29 السنة 1987 مقال للدكتور محمد فتحي الدريني.

(93) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة 303.

(94) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 275/3.

(95) سورة الأحزاب 40.

(96) سورة آل عمران 85.

(97) سورة النور4.

«الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة»[98] فإن مثل هذا الاستمرار لمثل هذه الأحكام ليس ثابتاً بطريق الاستصحاب قطعاً لعدم الحاجة إليه إذ النص دل عليه بألفاظه.

كذلك ما لو علم استمرار الحكم بالدليل العقلي على سبيل القطع، كان يوجب الشارع خمس صلوات في اليوم، فإن الصلاة السادسة تبقى غير واجبة «لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان وجوبها منفياً، إذ لا مثبت للوجوب فتبقى على النفي الأصلي لأن نطقه بالإيجاب: قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة وكأن السمع لم يرد»[99]، بمعنى أن الحكم يستمد من هذا الأصل العقلي، لأن «الأصل دليل ثبوته مستمد من ذاته هو، أي من حيث كونه أصلاً، ولذا كان مستغنياً عن الدليل بنفسه»[100].

كذلك ما لو التجأ إلى الاستصحاب قبل القيام بعملية البحث والتقصي، بحيث يلتجىء إليه وهو جاهل بوجودالدليل أو عدم وجوده، فإن عمله هذا لا يعد من الاستصحاب في شيء «ولا يكون جهله حجة ملزمة لغيره، ولا في حق نفسه، لصيانة حقوقه، بل ولا عذراً، لأن بقاءه لم يعلم يقيناً ولا ظناً»[101] لأن من شرط الاستصحاب أن يبحث المجتهد ابتداء عن الدليل ولا يجده.

ـ **رابعاً**: يرشد التعريف، الحائر والشاك إلى ما يخرج به من حيرته وهو الالتجاء إلى طريق استصحاب الحال بقوله: «فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته» أي يدله على ما «ثبت لدى الكثير من الأصوليين أن القاعدة في ذلك. أن يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه»[102].

وبذلك يكون الخوارزمي قد حدد لنا مجال استصحاب الحال في قوله السابق كما حدده لنا صاحب كشف الأسرار في قوله هذا: «استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر»[103].

---

(98) الحديث رواه أبو داود بلفظ آخر. انظر معالم السنن للخطابي، باب دوام الجهاد 204/2.

(99) المستصفى 127/1 - 128.

(100) مجلة التراث السورية ع 29 مقال للدكتور محمد فتحي الدريني.

(101) المرجع نفسه ع 29 س 1989 ص 43.

(102) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 275/3.

(103) كشف الأسرار 377/3.

أركان الاستصحاب:

والأصوليون إذ يحللون المنهج الاستصحابي يجدون أنه يقوم على أربعة أركان هي[104]:

أولاً: المستصحب الذي قد يكون حكماً وجودياً كالطهارة والنجاسة، وقد يكون حكماً عدمياً كبراءة الذمة.

ثانياً: اليقين ويقصدون به انكشاف واقع بدليل شرعي أو عقلي سواء حصل منه يقين أو غلبة ظن.

ثالثاً: الشك ويقصدون به ما يقابل اليقين بمعنييه الشرعي أو العقلي، سواء أكان شكاً بالمعنى المنطقي أي تساوي الطرفين، أم كان ظناً مرجوحاً، أم وهماً، فالجميع في مصطلحهم شك وتجري عليه أحكامه، لأن الشك في البقاء بعد اليقين هو قوام الاستصحاب.

على أن سبق اليقين للشك زمناً، ليس بشرط في عملية الاستصحاب كما قد يتوهم[105] لأن اليقين قد يتأخر عن الشك زمناً. كأن يثبت أمر في الزمن السابق بناءً على ثبوته في الزمن الحاضر، وهو ما يسمى عندهم بالاستصحاب المقلوب أو القهقري، ومثاله: الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة، وعندما يحضر تطالبه الزوجة بما أنفقت أثناء غيبته، فيدعي أنه كان معسراً، وتدعي هي العكس. فالمالكية ينظرون إلى حاله زمن قدومه فإن كان موسراً، حكم عليه بما أنفقته أثناء غيبته استصحاباً ليسره، وإن كان معسراً حال قدومه، حكم عليه بعدم أداء النفقة استصحاباً لعسره.

كذلك هوالأمر في الوقف الذي لا يعرف بعد البحث أصل مصرفه وشروط واقفه. ونجده في الحاضر يصرف على نمط معين فإنه يحكم باستصحاب هذه الحال في الماضي حتى يثبت خلافها.

رابعاً: فعلية الشك واليقين، بمعنى أن يكون كل منهما موجوداً بالفعل لحظة ترتب آثار المستصحب المتيقن، ولو وجدا معاً أو وجد أحدهما بالفرض والتقدير كان لاغياً، ولا عبرة به لعدم صدق النقض به، إذ لا ينقض يقين بشك فرضي أو شك بيقين فرضي.

---

(104) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص 348.

(105) انظر مقاصد الشريعة للأستاذ علال الفاسي ص 130 - 131 وكذلك الأشباه والنظائر للسبكي 39/1 وعلم أصول الفقه 349.

أنواع الاستصحاب:

قسم الأصوليون استصحاب الحال إلى قسمين تبعاً لأصل الدليل الذي قد يكون عقلياً وقد يكون شرعياً إذ «الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي»[106].

أما التمسك بالدليل العقلي فيجب أن يكون ظنياً، إذ لو كان قطعياً مثل ما هو الأمر في عدم وجوب صلاة سادسة، أو عدم وجوب صيام شهر غير شهر رمضان، لم يكن المجتهد في حاجة إلى استصحاب لأن الحكم لا يعتريه الشك الذي هو ركن في الاستصحاب، إذ كيف يتصور الشك فيما دل عليه العقل دلالة يقينية.

نعم لو كان الدليل العقلي ظنياً مثل ما لو حصل للمجتهد ظن راجح بعدم وجوب صلاة الوتر والأضحية، فإن الشك يمكن أن يتصور في هذا الدليل الظني عن طريق المواظبة عليها من الرسول صلوات الله عليه وسلامه وصحابته رضوان الله عليهم: وعندئذٍ يتصور الاستصحاب فيحكم المجتهد باستمرار حالتيهما المعهودة اللتين كانتا عليهما قبل ورود الشرع وهي عدم الوجوب.

كذلك يقال في الإباحة الأصلية، فإنه بالرغم من حصول قناعة لدى المجتهد بهذاالأصل في مطلق الأشياء من حيث هي وبصرف النظر عن كل حادثة بعينها، فإن المجتهد إذ ينظر في حكم كل حادثة على حدتها يتزعزع يقينه، فلا يجد مفراً من الالتفات إلى حالتها المعهودة التي هي عليها، وهي إباحة الأشياء النافعة، وحظر الأشياء الضارة، إذا لم يرد فيها حكم معين.

ويقول الدكتور محمد مصطفى شلبي «وبناءً على هذا النوع من الاستصحاب يستطيع الفقيه أن يحكم بحل كل ما لم يرد دليل في الشرع بتحريمه أو يحكم العقل بضرره، فكل طعام أو شراب أو عقد أو تصرف لم يثبت فيه حكم من الشرع، أو يمنعه العقل لضرره البين يكون مباحاً، ويكفي المجتهد في هذا الحكم بذل جهده عن الدليل وعدم وجدانه له»[107] حتى ولو شك في المغير لأن اليقين لا يزول بالشك.

وأما التمسك بالدليل الشرعي فيتمثل فيما أطلقوا عليه «استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه»[108] لأنه لما كانت الصفة مشعرة بالتعليل. وكان الأصل

---

(106) المستصفى 128/1.

وانظر المعتمد في أصول الفقه 884/2. وروضة الناظر وجنة المناظر 389/1 وما بعدها.

(107) أصول الفقه للدكتور محمد مصطفى شلبي 340.

(108) أعلام الموقعين 1/ 339.

في الأحكام التعليل، كان الحكم مرتباً على العلة أو ما يشعر بها وجوداً وعدماً، وذلك كالطهارة بالنسبة للمتوضىء فإن الطهارة وصف ثبت للمتوضىء يقيناً عندما توضأ، فلا يرفع الوضوء بالشك بل يبقى مستمراً إلى أن يحصل للمتوضىء يقين أو ظن غالب بالحدث، وطالما لم يحصل، فإنه يحكم باستصحاب ما كان ثابتاً يقيناً.

كذلك الأمر بالنسبة للماء إذا وصف بالطهارة، فإن طهارته لا ترفع إلا بتغير لونه أو طعمه أو ريحه، وما لم يقع شيء من ذلك يبقى الماء مستصحباً لطهارته حتى ولو شك فيها لأن الأصل هو الطهارة.

ومثله يقال أيضاً في استصحاب «حكم الحدث واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشغل به حتى يثبت خلاف ذلك، وقد دل الشارع على تعليق الحكم به في قوله في الصيد: «وإن وجدته غريقاً فلا تأكله، فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك»[109].

ولا يقدح في هذا ما ذهب إليه المالكية من أن المتوضىء إذا شك في وضوئه فإن صلاته لا تجوز مع شكه هذا، لأن الإمام مالكاً إنما عدل عن هذا الأصل وهو استصحاب الوصف الذي مؤداه أن اليقين لا يزول بالشك، إلى أصل آخر أكثر منه قوة وهو شغل المكلف بفريضة الصلاة، وبيان ذلك: أن اليقين بالطهارة إذا كان قد ثبت ابتداء، ثم طرأ عليه الشك، وحكم بموجب اليقين بصحة الوضوء والصلاة المؤداة به ولم يلتفت إلى الشك عملاً بالاستصحاب أو بقاعدة أن اليقين لا يزول بالشك، فإن الإمام مالكاً رأى أن هناك يقيناً آخر يجب الالتفات إليه وهو شغل ذمة المكلف بفريضة الصلاة التي هي ثابتة يقيناً، واليقين لا يبرأ بالشك في الوضوء الذي هو شرط في صحة الصلاة، بمعنى أن ذمة المكلف إنما تبرأ بأداء الصلاة على وجهها بوضوء ثابت ثبوتاً قطعياً لا شك فيه.

وبتجاذب هذين الأصلين رجح الإمام مالك الأصل الثاني على الأول، لأن الأصل الأول «منع المصلي ـ بعد دخوله في الصلاة بالطهارة المتيقنة ـ أن يخرج منها بالشك، فأين هذا من تجويز الدخول فيها بالشك»[110].

قسم آخر من الاستصحاب:

وبعض الأصوليين يذكرون قسماً ثالثاً هو استصحاب حكم الإجماع في محل

---

(109) أعلام الموقعين 340/1.

(110) أعلام الموقعين 340/1.

النزاع[111] أي عندما ينعقد الإجماع على محل ذي صفة، ثم تتغير صفته، مثل ما يراه الظاهرية من أن الإجماع قد انعقد على جوازبيع أم الولد قبل أن يستولدها سيدها، فإذا ولدت له، يظل هذا الإجماع مستمر الحكم عندهم بعد الاستيلاد بمقتضى استصحاب الحال، لأن الولادة لا ترفع الإجماع عندهم[112].

لكن ألا يمكن القول بأن هذا النوع داخل في استصحاب الوصف ما دام محل النزاع في الإجماع، إنما هو عندما ينعقد على محل ذي صفة، وتتغير صفته أثناء أداء الفعل وقبل إتمامه، حيث يتزلزل اليقين الإجماعي بانعدام الوصف[113].

ـ أما موقف الأصوليين من هذا النوع من الاستصحاب فيمكن عرضه من خلال مسألة المتيمم الذي لم يجد ماء ثم تيمم ودخل في الصلاة، وبعد دخوله فيها رأى الماء، هل رؤيته الماء ناقضة للتيمم ومبطلة للصلاة، وحينئذٍ يتعين عليه الخروج من الصلاة والوضوء لادائها، أم أن رؤيته الماء أثناء الصلاة لا تؤثر في التيمم ولا في الصلاة؟.

اختلف الأصوليون في ذلك فرأى بعضهم[114] كالإمام الشافعي والآمدي وداود الظاهري أن الصلاة لا تبطل بوجود الماء أثناء الصلاة، لأن المتيمم لما دخل الصلاة دخلها وهو متيقن بصحة صلاته للإجماع المنعقد على صحتها ابتداء، فيبقى الإجماع منعقداً، ومستمر الدلالة على دوام صحتها حتى إتمام الأداء، ولا يقوى وجود الماء أثناء الأداء على قطع هذا الاستمرار. ومعنى ذلك أن أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى «أن الإجماع إذا انعقد ابتداء على حكم يستصحب هذا الحكم، ويدوم. ولو طرأ تغير الصفة حتى يدل دليل من الشارع على أن الوصف الجديد مغير للحكم»[115] مثل ما غير وصف الدباغ حكم جلد الميتة من النجاسة إلى الطهارة، وغير وصف تخلل الخمرة حكمها من الحرمة إلى الحل، وحدوث الاحتلام من عدم التكليف إلى التكليف يقول ابن القيم: «والنزاع في رؤية الماء في الصلاة، وحدوث العيب عند المشتري، واستيلاد الأمة لا يوجب رفع ما كان ثابتاً قبل ذلك من الأحكام، فلا يقبل قول المعترض: إنه قد زال

---

(111) أعلام الموقعين 339/1.

(112) أما عند غيرهم فإن الاستصحاب لا يجوز الالتجاء إليه لوجود الدليل الذي يشهد بعدمه وهو المقصد الشرعي الذي يتمثل في تشوف الشارع إلى الحرية، وهو مقصد تشهد له أدلة عديدة.

(113) أما لو تغيرت الصفة التي انعقد عليها الإجماع قبل الدخول في الفعل أو بعد الخروج منه نهائياً، فإنه لا يكون هناك إشكال في أن المحل الجديد هو المحل الذي وقع عليه الإجماع.

(114) انظر الأحكام للآمدي 4/ 185.

(115) مجلة التراث السورية ع 29 السنة 1987 مقال للدكتور محمد فتحي الدريني في الاستصحاب.

حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث، فإن النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم. فلا يمكن المعترض رفعه إلا أن يقيم دليلا على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم، وحينئذٍ فيكون معارضاً في الدليل لا قادحاً في الاستصحاب»[116].

ويرى بعضهم[117] أن حكم الإجماع على صحة الصلاة قد بطل برؤية الماء أثناء أداء الصلاة، ومن ثم لا يكون استصحاب للحكم بصحة الصلاة الذي وقع عليه الإجماع، لأنه إجماع وقع في حال عدم وجود الماء، لا في حال وجوده، إذ الإجماع «انعقد مشروطاً بعدم الماء، فإذا وجد، فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه،بعلة جامعة فإما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال»[118].

وبذلك يتبين أن الدليل الذي زرع الشك في يقين المكلف ليس هو مجرد النزاع، كما يرى ابن القيم، إنما هو أصل ثابت بأدلة عديدة وهو أن الأصل في الأحكام التعليل، وأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً والمحل الذي وقع عليه الإجماع ذو صفة مشعرة بالتعليل فينبغي أن يكون الحكم مرتبطاً بالوصف، ولذلك رجح الإمام الغزالي وغيره عدم الأخذ بهذا النوع من الاستصحاب وقال: إن الإجماع قد «انعقد مشروطاً بعدم الماء»[119].

حجية الاستصحاب:

لا ينفق الأصوليون كثيراً من طاقاتهم الفكرية في إثبات حجية الاستصحاب لأنهم يرون أنه ضروري يستدل به ولا يستدل عليه، وحتى أولئك الذين استدلوا له إنما أرادوا أن يثبتوا من خلال استدلالاتهم ضروريته التي لا يتطرق إليها الشك.

إذ يرى هؤلاء أن الحقيقة التي يتضمنها الاستصحاب وهي: أن اليقين لا يزول بالشك لا تحتاج إلى دليل، لأنه، إذا لم يؤخذ باليقين السابق، فبماذا يؤخذ؟ هل نتوقف أم نأخذ بالشك الطارىء؟ «وإذن يكون الشك حجة لازمة، والعمل باليقين بدعة وضلالة»[120] ويرون أن «كل من أنكر وينكر الاستصحاب، فقد تغلب شكه على يقينه،

(116) أعلام الموقعين 343/1 - 344.
(117) المستصفى 129/1.
(118) المستصفى 129/1 .
(119) المستصفى 129/1 .
(120) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 354.

وهدم هذا بمعول ذلك من حيث يريد أو لا يريد»[121].

ومع ذلك يمكن الاستدلال للاستصحاب بدليلين نقلي وعقلي:

أما النقلي فيتمثل في قوله تعالى: ﴿وان الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾[122] حيث «فسر الحق هنا بالحقيقة الواقعة كاليقين. وأنه لا ينقض بالظن والشك، لأن اليقين أقوى، وهذا الاستدلال سليم من الريب «لأن الآية» أوضح في الدلالة وتصلح سنداً لقاعدة عامة: اليقين لا يزال بالشك «لأنها ذكرت اليقين بلفظ الحق وذكرت الشك بلفظ الظن»[123] الذي هو ركن ركين للاستصحاب.

ويرى الأستاذ محمد جواد مغنية، أنه يمكن الاستدلال له بآية أخرى هي قوله تعالى: ﴿فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾[124] حيث يرى أن «شاهدنا في هذه الآية الكريمة أن الحال السابقة لا يسوغ تجاهلها والغفلة عنها، وأن على كل عاقل أن يعتبرها كشاهد وقرينة، لها وزنها وتأثيرها في مقام النفي والإثبات، ومن خلالها ينبغي أن يصدر الحكم، أما من يجزم ويحكم على الشيء بضد ما يعلمه منه، ويصرف النظر عن علمه كلية، فجزمه وحكمه ليس بشيء، لأنه أهمل وتجاهل ما تجب رعايته والعناية به، ومثله تماماً من اهتم بالشك وأخذ بأثره ولم يمضِ على يقينه السابق، لا لشيء إلا لطيف مر لخياله».

ثم يقول: «وبعد الإشارة إلى الهدف المقصود من الآية نذكر وجه الدلالة فيها على الاستصحاب وهو أن الله وبخ المشركين، ونفى عنهم العقل والإدراك، واحتج عليهم بأنهم كانوا بالأمس القريب على علم اليقين بصدق النبي وأمانته حتى أطلقوا عليه لقب الصادق الأمين، وكان بحكم العقل والبداهة ـ على من جزم وقطع بكذب الدعوة المحمدية أن ينظر إلى سيرة صاحبها وسوابقه، وفي ضوئها يصدر عليه حكمه، ولا يسرع إلى القطع بالكذب والافتراء بمجرد اللمحة والبارقة، وأيضاً كان على من تشكك وتردد أن يأخذ بالماضي ويعمل به، ولا يقف من الصادق الأمين موقف المكذب والمحارب. ولو لم يكن لليقين السابق هذا الأثر الذي ذكرناه ـ لما صح الاحتجاج عليهم بسيرة محمد ﷺ،

---

(121) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 354 - 355.

(122) سورة النجم 28.

(123) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد ص 355. نقل هذا الاستدلال الأستاذ محمد جواد مغنية عن علماء أهل السنّة وقد حققنا ذلك، انظر تفسير الكشاف 32/4 وتفسير التحرير والتنوير للشيخ ابن عاشور 116/27.

(124) سورة يونس 16.

وصدقه، ولا توبيخهم بخطاب «أفلا تعقلون»[125].

ويمكن أن يضاف إلى الآيتين السابقتين ما رواه الإمام مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدركم صلى: أثلاثاً أم أربعاً ـ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن»[126].

أما العقل فلقد «دأب العقلاء في كل عصر ومكان، ومن كل فئة ودين، واعتادوا بفطرتهم التي فطرهم الله عليها في شؤونهم الخاصة والعامة ـ على أنهم إذا أيقنوا وتأكدوا من وجود شيء أو عدمه يمضون على يقينهم حتى يثبت العكس، وليس من شك أن كل معروف عند العقلاء فهو من صميم السنّة النبوية شريطة أن لا يصطدم مع نهي الشارع ولا يتخطى الحدود الأساسية لدين الله وشريعته»[127].

والشيخ محمد أبو زهرة يقول: «والاستصحاب قام الدليل على الأخذ به من الشرع ومن العقل، أما من جهة الشرع فقد ثبت بالاستقراء للأحكام الشرعية أنها تبقى على ما قام الدليل عليه حتى يقوم دليل على التغيير. . . وأما من جهة العقل فإن البداهة تؤكد ذلك، فإنه ليس لأحد أن يدعي أن فلاناً مباح الدم لارتداده إلا إذا قام الدليل على ردته، إذ الأصل حرمة دمه، أو أن فلاناً العادل قد فسق إلا إذا أقام الدليل على فسقه، لأن العدل إذا ثبت صار صفة مستمرة تأخذ حكمها، حتى يثبت نقيضها، وهو الفسق. . .»[128].

وإذا ثبت أن الاستصحاب حجة فإن الفقهاء اتفقوا على الأخذ به فيما يرجع إلى استصحاب البراءة الأصلية واستصحاب الإباحة الأصلية، ولكنهم اختلفوا فيما يرجع إلى استصحاب الوصف سواء أكان الوصف حادثاً أم غير حادث[129].

«فالشافعية والحنابلة أخذوابه بإطلاق، فمن ثبتت له الحياة استمر يأخذ حكم الأحياء حتى يثبت زوال هذه الصفة».

«وأما الحنفية والمالكية فقد أثبتوا الاستصحاب بالنسبة لاستصحاب الوصف وجعلوه صالحاً للدفع وغير صالح للإثبات، أي أنه لا يأتي بحقوق جديدة بالنسبة لصاحب الصفة،

---

(125) علم أصول الفقه ص 356/355.

(126) الحديث أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب إتمام المصلي ما ذكر إذا شك في صلاته، تنوير الحوالك 117/1.

(127) علم أصول الفقه 357.

(128) أصول الفقه 297.

(129) أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة ص 299.

ولكن يمنع أن تزول الحقوق التي كانت ثابتة بموجبها»[130].

ويمثلون لذلك بالمفقود فإنه مدة فقده. تثبت له كافة حقوقه التي كانت ثابتة قبل الفقد: أمواله لا تورث وزوجته لا تطلق منه إلى أن يقوم دليل على موته أو يحكم القاضي بوفاته، ولكنه لا يكتسب حقوقاً جديدة مدة فقده فلا يرث ولا تئول إليه وصية.

نعم يبقى نصيبه من التركة موقوفاً إلى أن يظهر الحال الذي هو عليه، فإن كان حياً أخذ نصيبه وإن ظهر أنه ميت أو حكم القاضي بموته وزع نصيبه على ورثة المتوفى وقت وفاته.

أما أمواله فتستمر على حكم ملكه إلى أن يحكم القاضي بموته وعندئذٍ توزع على الورثة الأحياء وقت الحكم بموته.

أما الشافعية والحنابلة فإنهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعاً وإثباتاً، بمعنى أن كل ما يثبت للأحياء من حقوق يثبت كذلك للمفقود دون فرق.

والخلاصة: «إن الحنفية والمالكية اعتبروا من تمسك بالاستصحاب كالمعترض على التغيير فلا يثبت له حقوقاً، ولكن يبقي حقوقه الثابتة، أما الشافعية والحنابلة فقد جعلوا الاستصحاب دليلاً معارضاً مثبتاً لا يعترض به فقط»[131].

---

(130) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص 299.
(131) أصول الفقه 300.

الفصل السادس

مراتب طرق استثمار الخطاب

المبحث الأول: مراتب طرق الألفاظ والمعاني اللغوية

قدمنا في هذا المبحث طرق دلالة الخطاب على الأحكام بألفاظه أو بمعانيه مرتبة على ما هي عليه. وفي تقديمنا لها على هذا الوضع لم نكن مبتدعين، بل كنا تابعين لما سلكه الأصوليون في هذا المقام، لأنا رأيناهم من حيث الخطوط العريضة، يقدمون ما يدل عليه الخطاب بألفاظه على ما يدل عليه بمعانيه، وما يدل عليه بمعانيه اللغوية يقدمونه على ما يدل عليه بمعانيه الشرعية، وما يدل عليه بمعانيه الشرعية الجزئية يقدم على ما يدل عليه بمعانيه الكلية.

أما دلالة الأصول فقد رأينا أنهم لا يلتجئون إليها إلا عندما تسد كل المنافذ في وجوههم.

ونريد هنا أن نبين الأسباب الداعية إلى هذا التراتب:

ـ وأول شيء يلفت النظر فيما ذهب إليه الحنفية أن جميع ما يدل عليه الخطاب بألفاظه، عبارة وإشارة، ودلالة، واقتضاء «سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند الأكثر»[1].

فالثابت بالعبارة كالثابت بالإشارة، والثابت بالإشارة كالثابت بالدلالة، والثابت بالدلالة مثل الثابت بالاقتضاء.

ويقصدون بالنظم ما دل عليه الخطاب بألفاظه مباشرة كعبارة النص أو بواسطة

(1) التلويح 136/1.

كالدال بالإشارة أو بالدلالة أو بالاقتضاء.

ويقصدون بالقطعية معناها العام، وهو عدم الاحتمال الناشىء عن دليل، لأنهم يرون أن الاحتمال الناشىء عن غير دليل لا عبرة به وهو كلا احتمال.

ـ ولكنهم بالرغم من تقريرهم لهذه الحقيقة: حقيقة المساواة في الثبوت بالنظم وفي القطعية ـ فإنهم مع ذلك عندما يوازنون بين هذه الدلالات في الخصائص التي تمتاز بها كل دلالة على حدتها، يجدون أنها تختلف في القوة، إذ «أن الثابت بالعبارة أو الإشارة مقدم على الثابت بالدلالة»(2) و«الثابت بالنص أو إشارتـه أو دلالته يكون أقوى من الثابت بالمقتضى»(3) أو بتعبير أكثر تفصيلاً:

إن الثابت بالعبارة مقدم على ما سواه لسببين: الأول منهما أنه استفيد من اللفظ مباشرة، والثاني أنه مقصود للشارع إما أصالة أو تبعاً، وكل ذلك لا يتوافر لغيره من الدلالات لأنه وإن توافر لبعضها القصد، فالمباشرة لا تتوافر لها جميعاً. ومن ثم احتلت الدلالة بالعبارة الرتبة الأولى.

يليها عندهم في الرتبة الثابت بالإشارة، لأنه وإن كان غير مقصود بالمرة، لا أصالة ولا تبعاً، فهو قد استفيد من ألفاظ النص لزوماً. وما يستفاد من الألفاظ مقدم على ما يستفاد من المعاني، أي دلالة النص ودلالة الاقتضاء، لأن دلالة النص عبارة عن معنى لغوي ودلالة الاقتضاء عبارة عن معنى قدر لتصحيح الكلام.

ثم إن الثابت بدلالة النص مقدم على الثابت بدلالة الاقتضاء، لأن ما ثبت بمعنى مستفاد من ألفاظ يدركه كل من له دراية باللغة، يقدم بداهة على ما يستفاد من معنى محذوف، قدر لضرورة توقف الكلام عليه. ولذلك كانت آخر درجة في قوة الدلالة عندهم، وبتعبير صاحب كشف الأسرار: إن «الثابت بهذا ـ أي بالمقتضى يساوي الثابت بالنص إلا عند المعارضة فإن الثابت بالنص أو إشاراته أو دلالته، يكون أقوى من الثابت بالمقتضى، لأنه ثابت بالنظم أو بالمعنى اللغوي، فكان ثابتاً من كل وجه. والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة، وإنما يثبت شرعاً للحاجة إلى إثبات الحكم به، فكان ضرورياً ثابتاً من وجه دون وجه، إذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الأول أقوى»(4).

---

(2) التلويح 136/1.

(3) كشف الأسرار /236.

(4) كشف الأسرار 236/2.

ـ ولا يكتفي الحنفية بهذا التنظير بل يعمدون إلى توضيح ذلك بأمثلة يبينون من خلالها التفاوت الحاصل بين هذه الدلالات في القوة. إذ هم يقارنون في ضوء الترتيب السابق بين سائر الدلالات أي بين الدال بالعبارة والدال بالإشارة من جهة وبين الدال بالإشارة والدال بدلالة النص، من جهة أخرى، وبين الدال بدلالة النص والدال بالاقتضاء من جهة ثالثة.

فقالوا مثلاً في تبيان رجحان عبارة النص على إشارته: إن مادلت عليه الآية الكريمة بعبارتها في قوله تعالى: ﴿كتب عليكم القصاص في القتلى﴾[5] هو وجوب القصاص من القاتل عمداً، وما دلت عليه الآية الأخرى بإشارتها في قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾[6] هو عدم القصاص منه، لأنها «اقتصرت على هذا الجزاء الأخروي، والاقتصار على شيء في مقام البيان والتشريع، يدل على انحصار الحكم فيه. على معنى أن كامل جزاء القاتل عمداً هو العذاب الأخروي»[7].

وبذلك يكون ها هنا تعارض بين الثابت بالعبارة الذي يوجب القصاص، والثابت بالإشارة الذي ينفيه، لكن لما كان الثابت بالعبارة مقصوداً من جهة ومستفاداً من اللفظ مباشرة، وكان الثابت بالإشارة غير مقصود من جهة، ومستفاداً بطريق اللزوم من جهة أخرى، قدم ما ثبت بالعبارة على ما ثبت بالإشارة، فكان وجوب القصاص من القاتل عمداً.

ـ وقالوا في تبيان رجحان دلالة الإشارة على دلالة النص، إن ما دلت عليه الآية بعبارتها في قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة إلى أهله﴾[8] هـو وجـوب الكفارة التي هي تحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله، ودلت أيضاً بدلالة النص على أن من قتل مؤمناً متعمداً تكون الكفارة في حقه أكثر وجوباً «لأنه إذا ثبتت الكفارة في القتل الخطأ مع قيام العذر، فلأن تجب في القتل العمد، مع انتفاء العذر من باب الأولى»[9].

ودلت الآية الأخرى وهي قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً

---

(5) سورة البقرة 178.

(6) سورة النساء 93.

(7) المناهج الأصولية 474.

(8) سورة النساء 92.

(9) المناهج الأصولية 475 .

فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾[10] بعبارتها على أن كل ما يجب على القاتل المتعمد هو العقاب الأخروي المتمثل فيما ذكرته الآية، ولا عقاب غيره كما يستفاد لزوماً بطريق الإشارة.

لكن لما كانت دلالة الإشارة مقدمة على دلالة الدلالة عندهم، قدم الحكم الثابت بالإشارة، ومن ثم كان عدم وجوب الكفارة على القاتل المتعمد عند الحنفية.

ـ أما في تبيان رجحان دلالة النص على دلالة الاقتضاء، فهم لم يجدوا لها مثالاً، والسبب يرجع إلى أن «دلالة الاقتضاء ـ في الواقع ـ ليست دلالة مستقلة كالعبارة والإشارة، وإنما هي لمجرد تصحيح الكلام بتقدير معنى ملحوظ ومقصود.

وعلى هذا فالتعارض الذي يتصور وقوعه بين دلالة الاقتضاء، وبين غيرها من سائر الدلالات إنما هو تعارض بين هذا اللفظ الذي صححه الاقتضاء، والنص الآخر. وقد يكون ذلك اللفظ عاماً، واللفظ الآخر خاصاً.

وحينئذٍ يكون التعارض واقعاً بين العام والخاص، ولا علاقة له بما نحن بصدد البحث فيه من مراتب الدلالات، وتقديم دلالة على أخرى»[11].

مراتب الدلالة عند المتكلمين:

تلك هي وجهة نظر الحنفية في مراتب الطرق الدالة على الأحكام. أما الأصوليون المتكلمون، فالتقسيم العريض عندهم لهذه الطرق يكون على الوجه التالي: دلالة المنطوق أولاً ثم دلالة المفهوم ثانياً. وبعد هذا يقسمون المنطوق إلى منطوق صريح ومنطوق غير صريح. والمفهوم يقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

والترتيب لهذه الدلالات عندهم يقع على الوجه التالي[12]:

دلالة المنطوق الصريح أولاً. ثم دلالة الاقتضاء فدلالة الإيماء، فدلالة الإشارة، والأقسام الثلاثة الأخيرة هي أقسام المنطوق غير الصريح. ثم دلالة مفهوم الموافقة فدلالة مفهوم المخالفة.

ذلك هو التقسيم التراتبي لهذه الدلالات عندهم، أما الأسباب الداعية لذلك فيذكرون:

---

(10) سورة النساء 93.

(11) المناهج الأصولية 476.

(12) انظر المستصفى 40/2 وما بعدها.

أولاً: أنهم قدموا المنطوق على المفهوم «لظهور دلالته، وبعده عن الالتباس بخلاف مقابله»[13] أي المفهوم.

ثانياً: وقدموا دلالة المنطوق الصريح على المنطوق غير الصريح، لأنْ دلالته تكون بطريق المطابقة أو التضمن، بينما الآخر تكون دلالته بطريق الالتزام، والدال بالوضع يقدم على الدال بالعقل لأنه أضبط [14].

ثالثاً: وقدموا دلالة الاقتضاء على دلالة التنبيه والإيماء، لأن «دلالة الاقتضاء أولى، لتوقف صدق المتكلم أو مدلول منطوقه عليه، بخلاف دلالة التنبيه والإيماء»[15]، بمعنى أن الكلام في دلالة الاقتضاء يفرض أن يقدر المقتضى ابتداء ليصح مدلوله، وبذلك كان أقوى من دلالة الإيماء والدلالة الإشارية.

رابعاً: وقدموا دلالة الاقتضاء على دلالة الإشارة اعتباراً «لقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الإشارة»[16] فهي غير مقصودة لا بالأصالة ولا بالتبع.

خامساً: وقدموا دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم «لوقوع الاتفاق عليها، ووقوع الخلاف في مقابلها، ولأن ما يعترض دلالة الاقتضاء من المبطلات أقل مما يعترض المفهوم»[17]. ومثل ذلك يقال في تقديم دلالة الإيماء على دلالة المفهوم[18].

سادساً: وفي المفهوم يقدمون دلالة مفهوم الموافقة على دلالة مفهوم المخالفة، لأن ذلك متفق عليه، وهذا مختلف فيه حتى بين المتكلمين أنفسهم[19] فضلاً عن الحنفية الذين يردونه بالمرة.

لكن يلاحظ في مفهوم الموافقة أنه قد يكون نصاً بفحواه ومفهومه فلا يتطرق إليه احتمال ولا يحتاج إلى تأمل، بلْ يكون معناه أسبق إلى الفهم مما يدل عليه اللفظ[20] وذلك كله يقتضي تقديمه على جميع الدلالات، ما عدا المنطوق الصريح.

---

(13) الاحكام للآمدي 344/4.
(14) الأحكام للآمدي 341/4.
(15) الأحكام 343/4.
(16) المصدر نفسه 343/4.
(17) الأحكام للآمدي 343/4.
(18) المصدر نفسه 343/4.
(19) الأحكام 342/4 .
(20) المستصفى 148/1 .

درجات أخرى:

والأصوليون المتكلمون لا يقفون عند هذا الحد في تراتب هذه الدلالات، بل نجدهم يخوضون في تفاصيل دقيقة، إن على مستوى المنطوق أو على مستوى المفهوم.

ـ فعلى مستوى المنطوق قالوا: إذا تعارض نصان دالان بطريق الاقتضاء، فإن المقتضى الذي تستوجبه ضرورة صدق الكلام يقدم على الذي تستوجبه الضرورة الشرعية، نظراً لامتناع مخالفة المعقول وقرب المخالفة في المشروع[21].

وإذا تعارض نصان دالان بطريق التنبيه والإيماء «أحدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم المذكور معه، كان ذكره عبثاً وحشواً، والآخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب»[22] قدم الأول على الثاني، نظراً إلى محظور العبث في كلام الشارع وإمكان تأويل الفاء بغير السببية.

بل رأوا أن هذا النوع من التنبيه الذي لو لم يقدر المذكور فيه علة للحكم كان عبثاً وحشواً، يقدم على سائر أنواع التنبيه والإيماء، وأن ما دل على العلية بفاء التعقيب لظهورها مقدم على ما عداه من باقي أقسام التنبيه والإيماء [23].

ـ وأما على مستوى المفهوم المخالف الذي تعددت أساليبه، فإننا نجدهم قد رتبوا هذه الأساليب من حيث القوة والضعف.

ـ فجعلوا أسلوب الحصر في الرتبة الأولى، فقالوا في مثل لا عالم في البلد إلا زيد «إن هذا صريح في النفي والإثبات، فمن قال لا إله إلا الله. لم يقتصر على النفي بل أثبت لله تعالى الألوهية ونفاها عن غيره ومن قال لا عالم إلا زيد ولا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار، فقد نفى وأثبت قطعاً»[24].

ـ وفي الرتبة الثانية جعلوا أسلوب الغاية بصيغة إلى وحتى «لأن قوله تعالى: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾ ﴿وحتى يطهرن﴾ ليس كلاماً مستقلاً. فإن لم يتعلق بقوله: ﴿ولا تقربوهن﴾ وقوله: ﴿فلا تحل له﴾ فيكون لغواً من الكلام، وإنما صح لما فيه من إضمار، وهو قوله: ﴿حتى يطهرن فاقربوهن، وحتى تنكح فتحل...﴾ ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه، فإن لم يكن مقطع فلا يكون نهاية، فإنه إذا قال اضربه حتى يتوب،

(21) الأحكام 341/4.
(22) الأحكام 341/4.
(23) الأحكام 342/4.
(24) المستصفى 47/2.

فلا يحسن معه أن يقول: وهل اضربه وإن تاب، وهذا وإن كان له ظهور ما، ولكن لا ينفك عن نظر. . .»[25].

- وفي الرتبة الثالثة أسلوب الحصر بإنما، لأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد، إذ قوله تعالى: ﴿إنما الله إلـه واحد﴾ «إنما يخشى الله من عباده العلماء» يشعر بالحصر، ولكن قد يقول «إنما النبي محمد، وإنما العالم في البلد زيـد، يريـد به الكمـال والتأكيد»[26].

- وفي الرتبة الرابعة أسلوب الشرط، وقد كان دون الرتبة السابقة «لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط، فيقصر على الدلالة على الحكم عند عدم الشرط، أما أن يدل على عدمه عند العدم فلا»[27].

لكن سبق أن رأينا عند الإمام القرافي أن جميع أساليب المفهوم المخالف ما عدا اللقب فيها إشعار بالتعليل. والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً.

وفي الرتبة الخامسة الاسم العام يتبع بذكر صفة خاصة، مثل «ما لو قال في الغنم السائمة زكاة، وكقوله: من باع نخلة مؤبرة فثمرها للبائع، واقتلوا المشركين الحربيين، فإنه ذكر الغنم والنخلة والمشركين وهي عامة، فلو كان الحكم يعمها لما أنشأ بعده استدراكاً، لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له، فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك، ويجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه»[28].

- وفي الرتبة السادسة أسلوب «تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله الثيب أحق بنفسها، والسائمة تجب فيها الزكاة، فلأجل أن السوم يطرأ ويزول، ربما يتقاضى الذهن طلب التخصيص، وإذا لم يجد، حمله على انتفاء الحكم، وهو أيضاً ضعيف، ومنشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص»[29].

- وفي الرتبة السابعة الاسم المشتق الدال على جنس كقوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام. وقد كان ضعيفاً «لأن الطعام لقب لجنسه، وإن كان مشتقاً مما يطعم، إذ لا تدرك

---

(25) المستصفى 47/2.
(26) المستصفى 47/2.
(27) المستصفى 46/2.
(28) المستصفى 46/2 .
(29) المستصفى 46/2.

تفرقة بين قـوله في الغنم زكاة وفي الماشية زكاة، وإن كانت الماشية مشتقة مثلاً»[30].

- وفي الرتبة الأخيرة مفهوم اللقب «وهي أبعدها، وقد أقر ببطلانها كل محصل من القائلين بالمفهوم، كتخصيص الأشياء الستة في الربا»[31].

مقارنة بين المنهجين في دفع التعارض:

يتضح لنا مما سبق أن دلالة العبارة مقدمة على سائر الدلالات عند الحنفية، ودلالة المنطوق الصريح مقدمة على سائر الدلالات عند المتكلمين، وأن دلالة العبارة تقابل دلالة المنطوق الصريح، فيكون إذن الاتفاق حاصلاً بينهما في تقديم هذا النوع من الدلالات على غيره.

ويتضح أيضاً مما سبق أن دلالة الاقتضاء عند المتكلمين تأتي في طليعة الدلالات بعد المنطوق الصريح مباشرة، وهي متأخرة في الدلالات عند الحنفية.

وإذا كان الحنفية يعللون هذا التأخير بأن المقتضى لم يثبت لا من طريق صيغة النص ولا من مفهومه اللغوي، وإنما استدعته الضرورة. فإن المتكلمين يعللون تقديمهم لها بأن المقتضى معنى ملحوظ والملحوظ كالملفوظ. بالإضافة إلى ذلك فهو مقصود. ويتضح ولا شك أن تعليل المتكلمين أكثر وجاهة من تعليل الحنفية.

وكما يتضح لنا الخلاف البين في دلالة الاقتضاء، يتضح لنا كذلك في دلالة الإشارة، إذ بينما يضعها الحنفية في طليعة الدلالات بعد عبارة النص، يضعها المتكلمون في آخر رتبة من دلالات المنطوق غير الصريح.

ووجه تقديم الحنفية لها أن مدلولها معنى مستفاد من مدلول اللفظ، وهو مدلول ملازم له حتى لكأن اللفظ دل عليه مباشرة.

بينما يرى المتكلمون أن مدلولها لم يقصد إليه المتكلم لا بالأصالة، ولا بالتبع، فلا معنى لتقديم ما هو غير مقصود على ما هو مقصود، وأيضاً فإن اللزوم في الدلالة الإشارية قد يكون أكثر خفاء مما هو في دلالة الاقتضاء وكذلك دلالة النص.

وبذلك كانت «دلالة الإشارة أضعف من أن تتقدم الدلالات المقصودة، كدلالة

(30) المستصفى 46/2.

(31) المستصفى 46/2.

الاقتضاء والإيماء، بل هي أولى بالتأخير عن مفهوم الموافقة الذي يسميه الحنفية بدلالة النص»[32].

أما دلالة الإيماء والتنبيه فلم يعرج عليها الحنفية لأنهم يرون أنها من باب الدال بالعبارة بينما يرى المتكلمون أنها دلالة مستقلة عن عبارة النص أو المنطوق الصريح، لأنهم «يركزون في التقسيم على فصل ما دل مطابقة أو تضمناً على ما دل التزاماً. فيقدمون الأول على الثاني. ولهذا أخروا دلالة التنبيه على المنطوق الصريح، وأخروها أيضاً عن دلالة الاقتضاء، لأن دلالة الاقتضاء يتوقف عليها الصحة والصدق»[33].

المبحث الثاني: مراتب الأقيسة

سبق أن قسمنا الفصل الذي يستثمر من الخطاب بطريق القياس إلى مباحث، منها ما يتعلق بالأصول التي تستثمر من الخطاب والتي لا تستثمر، ومنها ما يتعلق بالعلة ومسالكها، والفروع التي يطلب إثبات العلة فيها، فقلنا فيما يستثمر قياساً «هو كل حكم شرعي أمكن تعليله»[34] سواء أكان حكماً تكليفياً أم حكماً وضعياً، لأن «حكم الشرع نوعان أحدهما الحكم نفسه، والثاني نصب أسباب الحكم»[35].

وقلنا في مبحث مفهوم العلة: إن العلة تطلق بإطلاقين، إطلاق يراد به حكمة الحكم أي المعنى المناسب الذي ترتب عنه الحكم من جلب مصلحة أو دفع مضرة، قصد إليهما الشارع من أمره ونهيه، وإطلاق يراد به الوصف الحقيقي الذي يكون مظنة وجود حكمة الحكم، وقلنا إذ ذاك إن جمهور الأصوليين قد اختاروا التعليل بما يقبل الضبط، وأعرضوا عن التعليل بما لا يقبل الضبط. والذي يقبل الضبط «يجوز أن يكون وصفاً لازماً أو عارضاً أو اسماً أو حكماً»[36].

وقلنا في المسالك الموصلة إلى الوصف الحقيقي: إنها عبارة عن أدلة شرعية، لأنه «لا يثبت إلا بالأدلة الشرعية، لأن كون الوصف علة وضع شرعي، كما أن الحكم كذلك، فلم يمكن إثباته إلا بالدليل الشرعي» [37]. والدليل الشرعي المثبت للوصف قد يكون

(32) مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام. للدكتور خليفة بابكر الحسن ص 295 .
(33) مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام 295.
(34) المستصفى 91/1.
(35) المستصفى 91/1.
(36) كشف الأسرار 346/3.
(37) كشف الأسرار 351/3.

خطاباً وقد يكون مستنبطاً من الخطاب. ودلالة الخطاب قد تكون بألفاظ صريحة وضعت لإفادة العلية إما على سبيل القطع أو الظن، أو تكون غير صريحة بل بطريق التنبيه والإشارة لا غير، وقد يكون بطرق مستنبطة تتلخص في المناسبة والسبر والتقسيم، والدوران، والشبه.

وقلنا كذلك في مبحث الفروع التي يراد إثبات الحكم فيها، إن حكم الأصل لا يثبت للفرع إلا إذا كان الفرع مساوياً للأصل في عين العلة أو في جنسها... إلى آخر ما قلنا.

وبذلك كله جسدنا ما يتعلق به نظر القائس عند الاستثمار.

ومن خلال ما أثبتناه يتبين بداهة أن هناك تفاضلاً عند الأصوليين في تفاصيل كل نوع من هذه الأنواع، فتعليل الحكم التكليفي مقدم على تعليل الحكم الوضعي، والعلة بمعنى الوصف الحقيقي مقدمة على العلة بمعنى الحكمة إذا كانت غير منضبطة أو خفية، وما ينص عليه الخطاب مقدم على ما يستنبط منه. ومساواة علة الفرع لعلة الأصل في العين تقدم على مساواتها في الجنس وهكذا...

لكن هذه البداهة إن تيسرت في الخطوط العريضة فهي غير متيسرة في التفاصيل، ولذلك نجد الأصوليين قد عقدوا فصولاً أبانوا فيها وجوه ترجيح الأقيسة، بعضها يرجع إلى قوة الأصل الذي يكون منه الانتزاع، وبعضها يرجع إلى قوة العلة في ذاتها أو ما يقويها من أمور خارجية أو إلى المسالك المفضية إليها، وبعضها يرجع إلى الفروع التي تدل عليها العلة.

ـ أما الترجيح الذي يكون بحسب الأصل[38] فيعود إلى أن العلل وإن كانت متساوية في الظن فإن إحداها قد تكون أقوى من الأخرى من جهة قوة الأصل الذي أخذت منه.

وتتجلى قوة الأصل التي يقع بها التأكيد للعلة في:

معرفة الأصل بالضرورة، أو في عدم احتماله للنسخ أو في ثبوته بالتواتر، أو بكثرة الروايات أو بعموم لم يدخله التخصيص، أو بصريح النص، أو ما كان متفقاً على تعليله من قبل القائسين، لأنهم وإن لم يكونوا كل الأمة، فاتفاقهم على كل حال يجعله أقرب إلى كونه معلوماً من المختلف فيه، أو غير ذلك من الوجوه التي تعطي للعلة قوة[39].

(38) انظر المستصفى 130/2.

(39) انظر الأحكام للآمدي 365/4 وما بعدها.

فكل علة انتزعت من أصل من هذه الأصول تقدم على العلة التي انتزعت من مقابله، كالأصل المعلوم بالنظر والاجتهاد، والأصل المحتمل للنسخ، أو المختلف في نسخه أو الثابت بطريق الآحاد. أو المعلوم برواية واحدة، أو بعموم دخله التخصيص لضعفه، أو ثابت بطريق إضمار أو حذف دقيق، أو كان مختلفاً في تعليله.

ـ وأما الترجيح الذي يكون بحسب العلة، فقد حدد القاضي البيضاوي تراتب درجاته بقوله: «فترجح المظنة ثم الحكمة، ثم الوصف العدمي، ثم الحكم الشرعي. والبسيط والوجودي للوجودي والعدمي للعدمي»[40].

ومعنى ذلك أنه إذا وقع تعارض بين قياسين أحدهما معلل بوصف حقيقي هو مظنة الحكمة والآخر معلل بالحكمة نفسها، قدم ما علل بوصف حقيقي، للإجماع على صحته بين القائلين بالقياس، وذلك لانضباطه، وعدم انضباط الحكمة. مثل ترجيحهم التعليل بالسفر على التعليل بالمشقة.

على أنه لو كان القياس معللاً بحكمة منضبطة قدم على القياس المعلل بالوصف الحقيقي. «على هذا يجب أن يحمل قول من قال إن المعلل بالمظنة مقدم على المعلل بالحكمة»[41] أي متى كانت خفية أو غير منضبطة. ويحمل قول من عكس «على ما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، لأنها متى كانت كذلك، فلا يصار إلى التعليل بالمظنة، إذ المئنة هي التي لأجلها شرع الحكم»[42].

ـ كذلك إذا وقع تعارض بين قياس معلل بالحكمة، وقياس معلل بالوصف العدمي، قدم المعلل بالحكمة «لأن العدمي لا يكون علة إلا إذا علم اشتماله على الحكمة»[43]. وما كان كذلك فالتعليل مباشرة بالحكمة أولى. أو بتعبير آخر للإمام الرازي «إن العلم بالعدم لا يدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة، فيكون الداعي إلى شرع الحكم في الحقيقة هو المصلحة لا العدم، وحينئذٍ فيكون التعليل بالمصلحة أولى. قال: وهذا المعنى وإن كان يقتضي ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقي، لكن عارضه كون الحقيقي اضبط فلذلك قدم عليها»[44].

---

(40) الإبهاج في شرح المنهاج 237/3.

(41) سلم الوصول لشرح نهاية السول 510/4.

(42) سلم الوصول لشرح نهاية السول 511/4.

(43) الإبهاج في شرح المنهاج 238/3.

(44) نهاية السول 511/4.

ويضرب صاحب الإبهاج مثلاً يوضح به ذلك وهو ما إذا علل بعضهم عدم نفاذ عقد النكاح بدون ولي، بأنها ناقصة بالأنوثة كالصغيرة، يكون أولى منه أن يقال: إن «قلة العقل والدين مع الشهوة حكمة تقتضي أن تسلب الولاية»[45] لأن هذا تعليل بالحكمة وذلك تعليل بالنقصان.

ـ كذلك يقدم ما وقع تعليل الحكم فيه بالوصف العدمي على ما علل بالحكم الشرعي «لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسباً للحكم، والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمارة، والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة»[46].

على أن من الأصوليين من قدم التعليل بالحكم الشرعي على التعليل بالوصف العدمي «لأن التعليل بالحكم الشرعي تعليل بأنه محقق، فهو واقع على وفق الأصول»[47].

ـ ويقدم المعلل بالحكم الشرعي على المعلل حكمه بغير هذه الأوصاف التي ذكرت كالوصف التقديري مثلاً لكونه على خلاف الأصل.

ـ وينظر الأصوليون إلى الأقيسة من جهة أخرى فيذكرون أن ما وقع التعليل فيه بالوصف البسيط يقدم على ما وقع التعليل فيه بالوصف المركب، مثل تعليل الإمام الشافعي في الجديد من رأيه الأصناف الربوية الأربعة بالطعم، وتعليله لها في القديم من رأيه بالطعم والتقدير[48].

وإن كان الحنفية قد خالفوا في ذلك، وكذلك القاضي عبد الوهاب، حيث ذهب الجميع إلى «أنهما متساويان، ويصار إلى الترجيح، وهو الأظهر، فإن المعتبر التأثير واعتبار الشارع، والبسيط والمركب في ذلك سواء، وكل ما كان أقوى تأثيراً واعتباراً، كان مقدماً، فإنا لو فرضنا أن الوصف المركب هو المؤثر الذي اعتبره الشارع دون البسيط، لا يمكن لأحد أن يقول: يقدم البسيط على المركب المذكور، وبذلك نعلم أن قول القاضي

---

(45) الإبهاج في شرح المنهاج 238/3 هم يشيرون بذلك للحديث: «إنهن ناقصات عقل ودين. . .» وقد ذكر البيهقي أنه لم يجده في شيء من كتب الحديث، وقال ابن الجوزي: هذا الحديث لا يعرف وقال النووي: إنه باطل. انظر تفسير النصوص أديب صالح 507/1 ثم روى الحديث برواية أخرى انظرها في فتح الباري 279/1.

(46) المصدر نفسه 238/3.

(47) سلم الوصول لشرح نهاية السول 511/4 وهؤلاء هم الحنفية والشافعية.

(48) الإبهاج في شرح المنهاج 239/3.

عبد الوهاب: وعندي أنهما سيان كما حكاه القرافي، هو مذهب الحنفية»[49].

ـ كما ينظرون إليها من جهة أخرى يلخصها الأسنوي بقوله: «اعلم أن الوصف والحكم قد يكونان وجوديين، وقد يكونان عدميين، وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس.

فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الأقسام الثلاثة، لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً.

ثم يلي هذا القسم في الأولوية، تعليل العدمي بالعدمي، وحينئذٍ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية، ومن العكس للمشابهة»[50].

ويضرب صاحب الإبهاج لكل ذلك أمثلة[51].

فيمثل للحكم والوصف الوجوديين مع الحكم والوصف العدميين بقول بعضهم: إن الخلع طلاق لأنه فرقة يملكها الزوج، وقول بعضهم هو فسخ لأنه لا رجعة فيه فلا يكون طلاقاً كالرضاع فيقدم الرأي الأول على الرأي الثاني...

ويمثل للحكم والوصف العدميين مع الوصف العدمي والحكم الوجودي بقولهم: المرأة لا تلي القضاء فلا تلي النكاح، وقول آخرين: المرأة لا تمنع من التصرف في المال فتتصرف في النكاح قياساً على العاقل فيقدم عندهم القول الأول على الثاني...

ويمثل للحكم والوصف العدميين مع الوصف الوجودي والحكم العدمي بقولهم في عتق الراهن: تصرف صادف الملك فلا يلغى كما لو كان غير راهن. وقول آخرين: لم يتصرف فيه وهو مطلق التصرف فيه فلا يعتبر، كما لو اعتق غير المالك.

ويمثل للوصف العدمي والحكم الوجودي مع عكسه بقولهم في عتق الراهن: ليس تصرفاً من غير مالك فيكون معتبراً. وقول آخرين: تصرف يبطل حق الغير وهو المرتهن فلا يعتبر.

ترجيح العلة بحسب الأمور الخارجية:

وقد يكون الترجيح بحسب الأمور الخارجية، وذلك كأن تعتضد إحدى العلتين

(49) سلم الوصول لشرح نهاية السول 512/4.

(50) نهاية السول 513/4.

(51) الإبهاج 240/3.

بموافقة قول صحابي إذ قوله عند بعض الأصوليين، وحتى إن لم يكن حجة «فلا يبعد أن يقوى القياس به في ظن مجتهد، إذ يقول إن كان ما قاله عن توقيف فهو أولى، وإن كان قال ما قاله عن ظن وقياس فهو أولى بفهم مقاصد الشرع منا»[52]، أو تعتضد بموافقة خبر مرسل، أو خبر مردود عند القائس لكن قال به بعض العلماء، أو أن تعتضد بشهادة الأصول بمثل حكم إحدى العلتين، أو تكون علة يشهد لها أصلان فإنها تقدم على التي يشهد لها أصل واحد لأن كثرة الأصول ككثرة الرواة للخبر، أو أن تكون العلة قد أوجبت حكماً وزيادة «لأن العلة تراد لحكمها، فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى، حتى قالوا ما أوجب الجلد والتغريب أولى مما لا يوجب إلا الجلد، وعلى مساقه قالوا علة تقتضي الوجوب أولى مما تقتضي الندب، وما تقتضي الندب أولى مما تقتضي الإباحة، لأن في الواجب معنى الندب وزيادة»[53]. أو أن تكون «داعية إلى فعل ما هي علة تحريمه، كالشدة فإنها محرمة، وهي داعية إلى شرب المحرم، لما فيها من الاضطراب والسرور فهي مع تأثيرها في الحكم أثرت في تحصيل محل الحكم وهو الشرب»[54].

أو أن تكون العلة مطردة في فروعه، بحيث يلزم الحكم عليته في جميع الصور فإن هذا الصنف يقدم على ما لا يكون كذلك[55].

وأما الترجيحات بحسب الفرع فنذكر منها.

أولاً: ما يكون الفرع مقطوعاً بتحقق العلة فيه على ما يكون وجودها فيه مظنوناً «لأنه أغلب على الظن وأبعد عن احتمال القادم فيه»[56].

ثانياً: وما يكون الفرع في أحد القياسين متأخراً عن أصله يقدم على ما يكون الفرع فيه متقدماً «لسلامته عن الاضطراب، وبعده عن الخلاف، وعلمنا بثبوت الحكم فيه بما استنبط من الأصل»[57].

ثالثاً: يقدم القياس الذي يكون حكم الفرع فيه قد ثبت بالنص جملة لا تفصيلاً

---

(52) المستصفى 130/2.
(53) المستصفى 132/2.
(54) المستصفى 131/2.
(55) الإبهاج 245/3.
(56) الأحكام للآمدي 385/4.
(57) المصدر نفسه 385/4.

على القياس الذي لم يثبت حكم فرعه بالنص جملة «لأنه أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف»(58) .

الترجيح بحسب مسالك العلة:

وأما الترجيح بحسب مسالك العلة فيذكرون على سبيل الإجمال أن الثابت بالنص القاطع مقدم على غيره، ثم الظاهر، ثم الإيماء، ثم المناسبة، ثم السبر والتقسيم، ثم الدوران، ثم الشبه.

ـ أما الثابت بدليل قاطع، فيقدم على ما ثبتت عليته بدليل ظاهر «لأن القاطع لا يحتمل غير العلة، بخلاف الظاهر» «والإجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع»(59).

ولكن الإمام الغزالي يرى أنه لا داعي لإيراد مثل هذا الوجه في الترجيح «لأن الظن ينمحي في مقابلة القاطع، فلا يبقى معه حتى يحتاج إلى ترجيح، إذ لو بقي معه لتطرق شكنا إليه، ويخرج عن كونه معلوماً ، وقد بينا أنه لا ترجيح لمعلوم على معلوم ولا لمظنون على معلوم»(60).

ـ كذلك يرجح ما ثبتت علية الوصف فيه بظاهر كاللام، والباء، وأن، على ما لم يثبت بظاهر، من سائر الأدلة الاجتهادية كالمناسبة والسبر والدوران «لكونه منصوصاً عليه من الشارع، وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد»(61).

وأقوى الألفاظ ظهوراً في التعليل اللام، ثم الباء «لكونها أظهر في التعليل بالاستقراء»(62) ثم أن مخففة كانت أو مشددة.

ـ ويرجح ما ثبتت علية الوصف فيه بالإيماء على جميع ما عداه من الطرق الاجتهادية كالمناسبة والسبر. . «لأن الجمهور اتفقوا على تقديم الإيماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب»(63). ولأن ما اعتمده الإمام الرازي القائل بتقديم ما ثبت بالمناسبة أو الدوران أو السبر عليه، والمتمثل في كون الإيماء «لما لم يوجد فيه لفظ يدل على العلة، فلا بدّ وأن يكون الدال على عليته أمراً آخر سوى اللفظ، ولما بحثنا لم نجد شيئاً

(58) المصدر نفسه 385/4.
(59) نهاية السول 514/4.
(60) المستصفى 130/2.
(61) نهاية السول 514/4.
(62) الإبهاج في شرح المنهاج 241/3.
(63) نهاية السول 516/4.

يدل على عليته إلا أحد أمور ثلاثة: المناسبة والدوران والسبر. . . وإذا ثبت أن الإيماءات لا تدل إلا بواسطة أحد هذه الطرق كانت هي الأصل، والأصل أقوى من الفرع، فكان كل واحد من هذه الثلاثة أقوى من الإيماءات»[64] ـ رده شيخ الإسلام السبكي بقوله: «إنه مدخول من وجهين: أحدهما أن ما ذكره هو، من الدليل، هو استقباح: أكرم الجاهل واهن العالم، على أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، دليل غير هذه الثلاثة، فلم يلزم افتقار دلالة الإيماء إلى أحد الطرق الثلاثة، فلا يلزم كون الطرق العقلية أصلاً لها، فلا يلزم رجحان الطرق العقلية عليها.

وثانيهما أنه اختار عدم اشتراط المناسبة في الوصف المومىء إليه، ولم يشترط فيه الدوران والسبر وفاقاً، فجاز وجدان عليته بدون هذه الأمور الثلاثة»[65].

ـ وكذلك يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالمناسبة على ما عداها من سبر ودوران وشبه «لقوة دلالة المناسبة واستقلالها في إفادة العلية»[66]، و«لأن المناسبة لا تنفك عن العلية»[67].

ثم إن المناسبة قد تكون من الضروريات فتقدم على ما كانت من الحاجيات وهذه على ما كانت من التحسينات.

والمناسب إذا كان، يأتي على أربعة أنواع فإن ما ثبت اعتبار نوع وصفه في نوع الحكم يقدم على غيره من الأقسام الأخرى.

وما ثبت اعتبار نوع وصفه في جنس الحكم، يقدم على ما ثبت اعتبار جنس وصفه في نوع الحكم. «قال صفي الدين الهندي: الأظهر تقديم المعتبر نوع وصفه في جنس الحكم» ويعلق صاحب الإبهاج على هذا بقوله: «وهو كما ذكر الحصول الخصوصية، وقلة الإبهام في أشرف الجهتين وهي العلية»[68]، ويقع في الرتبة الأخيرة ما اعتبر جنس وصفه في جنس حكمه.

ـ ويرجح ما ثبتت علية وصفه بالدوران على الذي ثبتت عليته بالسبر: إذ دوران الحكم مع عدمها ووجودها نفياً وإثباتاً، يدل على شدة تأثيرها كشدة الخمر، إذ يزول

(64) الإبهاج 244/3.
(65) الإبهاج 244/3.
(66) الإبهاج 241/3.
(67) نهاية السول 514/4.
(68) الإبهاج 242/3.

الحكم بزوالها»[69] «بل قدمه بعضهم على المناسبة محتجاً بأن المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية»[70] وذلك كدوران الحرمة مع الإسكار في عصير العنب وجوداً وعدماً. «فإن العصير لما لم يكن مسكراً لم يكن محرماً، ثم صار محرماً بالإسكار، وانعدم بعدمه. حصلنا على قطع بأن ما عدا السكر من الصفات الثابتة في الأحوال الثلاثة ليس بعلة للحرمة، وإلا لزام وجود العلة بدون الحكم»[71].

وليس معنى هذا أن الدوران يفيد القطع بعلية الوصف، بل غاية ما يفيده الظن القوي، وقوة الظن كافية في الترجيح.

- ويرجح القياس الذي تثبت علية وصفه بالسبر على الذي تثبت عليته بالشبه «لأنه أقوى في إفادة الظن»[72].

على أن من الأصوليين من قدم السبر على المناسبة، فأجرى الدوران والشبه «لإفادة ظن العلية ونفي المعارض بخلاف المناسبة فإنها لا تدل على نفي المعارض، واختاره الآمدي وابن الحاجب»[73].

المبحث الثالث: مراتب المصالح

أما بالنسبة للمصالح في درجاتها التراتبية فيمكن القول بأن الأصوليين، قد نظروا إلى الفعل الذي تحقق به المصالح من جهتين:

من جهة ما يميزه كفعل مصلحي في ذاته، وهذا قد سبق الحديث عنه في مبحث مفهوم المصلحة وضوابطها، حيث تبين لنا أن المصالح والمفاسد وإن كانت متداخلة في الوجود، حيث لا توجد مصالح خالصة من المفاسد. ولا توجد مفاسد خالصة من المصالح. فإن الشارع الحكيم قد نظر إلى الفعل من الجهة الغالبة فيه، فإذا كانت المصلحة «هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعاً»، [74] وإذا كانت المفسدة «هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو

(69) المستصفى 131/2.
(70) الإبهاج 242/3.
(71) الإبهاج 242/3.
(72) الإبهاج 243/3.
(73) المصدر نفسه 243/3.
(74) الموافقات 26/2.

المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي»[75] ولم ينظر إليها قط من جهة ما تحققه من أهواء وملذات، لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج البشرية من أهوائها. فالمعتبر إنما «هو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس. حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع، فقد اتفقوا في الجملة على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك»[76].

لكن كيف نميز جانب المصلحة من جانب المفسدة في الفعل الواحد لنحكم بأنه مصلحة تجلب أو مفسدة تدفع والحالة أنهما متداخلتان فيه؟.

جواباً عن ذلك وضع الأصوليون الضوابط التي تعرضنا لها هناك، فميزوا بواسطتها بين الفعل الذي تغلب فيه المصلحة على الفعل الذي تغلب فيه المفسدة.

بل هم فوق هذا قد قسموا الفعل المصلحي من حيث قوته إلى درجات بعضها فوق بعض: فهناك الضروري الذي تعلو رتبته كل الرتب، وهو في ذاته درجات أيضاً حيث «ترجح الضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرتها السعادة الأخروية التي هي أنجح المطالب وأربح المكاسب»[77]. وهناك الحاجي الذي تلي رتبته رتبة الضروري ثم هناك الكمالي وبذلك يكونون قد وضعوا المعايير أو الضوابط التي يقع بها ترجيح فعل على فعل عند التزاحم على الإنسان وهو يحسن إلى نفسه. وتلك هي الجهة الأولى.

ـ أما الجهة الثانية فهي تلك التي رأوا فيها أن الأمر لا يقف عند حد إحسان الإنسان إلى نفسه، إذ من الأفعال ما يكون الفاعل فيها محسناً إلى نفسه فقط، ومنها ما يكون فيها محسناً إلى نفسه وإلى غيره. وإحسانه إلى غيره قد يكون عاماً وقد يكون خاصاً. والإحسان عبارة عن جلب مصالح الدارين أو إحداهما ودفع مفاسدهما أو مفاسد إحداهما[78].

أو بتعبير الإمام الشاطبي رأوا: «أن المنافع والمضار عامتها، أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية، أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص أو وقت دون وقت.. فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم لا منافع، أو

---

(75) الموافقات 27/2.

(76) الموافقات 39/2.

(77) الإبهاج 241/3.

(78) انظر شجرةالمعارف والأحوال للإمام العز بن عبد السلام 137.

تكون ضرراً في وقت أو حال، ولا تكون ضرراً في آخر، وهذا كله بين في كون المصالح والمفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات. . .»[79].

ومن ثم نظروا إلى الفعل من جهة تعدي منافعه أو أضراره إلى الآخرين. فوضعوا الضوابط المرجحة للفعل على الترك أو العكس، وكأنهم بذلك كانوا يهندسون لحياة مثلى قائمة على العدل والإحسان تسمح بتعايش الكل فيها.

وفي تحقيقهم لهذا الغرض نظروا إلى الفعل المصلحي في علاقته بالآخرين من مختلف جوانبه: نظروا إليه من جهة قصد الفاعل الإضرار بالآخرين أو عدم قصده إليه. ونظروا إليه من جهة تعلق نتائجه بالعموم أو الخصوص، ثم من جهة التحقق من الإضرار قطعاً أو ظناً أو شكاً أو ندرة، فقرروا بعد النظر والتمحيص ومراعاة مصلحة الطرفين:

أن الفاعل إذا لم يكن قاصداً الإضرار بالغير، ولم يكن من الممكن أن يترتب على فعله ضرر بالغير، يكون فعله «لا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، لثبوت الدليل على الإذن ابتداء»[80].

ولكن إن هو قصد الإضرار بالغير، وكان بحيث لو قام به لحقت أضراره بالآخرين «كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير» يكون أيضاً «لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[81].

لكن هذا من حيث القصد، والقصد عمل باطني لا يمكن التحقق منه ليحكم عليه قضائياً بممارسته أو عدم ممارسته لذلك العمل، فمن ثم تجاوزوا هذا الحكم الديني إلى الحكم القضائي فنظروا إلى «هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس، وقصد إضرار الغير»[82] فرأوا أنه في حالة ما «إذا وقع ذلك العمل، وانتقل إلى وجه آخر في استجلاب تلك المنفعة أو درء تلك المفسدة حصل له ما أراد»، يكون «لا إشكال في منعه منه، لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار، فلينقل عنه، ولا ضرر عليه، كما يمنع من ذلك الفعل إذا لم يقصد غير الإضرار»[83].

---

(79) الموافقات 39/2.

(80) الموافقات 349/2.

(81) الموافقات 349/2.

(82) الموافقات 349/2.

(83) الموافقات 349/2.

وفي حالة ما إذا لم يجد عوضاً عن تلك الجهة التي يستضر منها الغير «فحق الجالب أو الدافع مقدم وهو ممنوع من قصد الإضرار»[84] بمعنى أنه لا يمنع من ممارسة عمله قضائياً ولكن دينياً يكون آثماً بقصده الإضرار بالآخرين» ولا يقال: إن هذا تكليف بما لا يطاق، فإنه إنما كلف بنفي قصد الإضرار وهو داخل تحت الكسب لا بنفي الإضرار بعينه»[85].

أما إذا لم يقصد الإضرار بأحد، وإنما قصد جلب المنفعة لنفسه أو دفع المفسدة عنها، وكان من الممكن أن يترتب على فعله إضرار بالآخرين. فإن الأصوليين هنا ينظرون إلى الفعل من جهة أخرى، أي إلى نوع الضرر من حيث تعلقه بعموم الناس أو بخصوصهم، ومن حيث تحقق الضرر أو عدم تحققه.

فإن كان الضرر عاماً يشمل كافة الناس أو أكثريتهم مثل «تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع من بيع داره أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع أو غيره»[86] وكان في الوقت نفسه لو منع من استعمال حقه، لحقه ضرر لا ينجبر كفقد الحياة مثلاً أو عضو من أعضائه «قدم حقه على الإطلاق»[87].

أما لو كان الضرر الذي ينزل به من جراء منعه من العمل يمكن جبره، فإن «اعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، بدليل النهي عن تلقي السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره، مما رضي أهله ومالاً، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة [88] لا تنجبر وهذا في حالة ما إذا كان الضرر عاماً.

أما إذا لم يكن الضرر عاماً، وكان بحيث لو منع من فعله لحق به من جراء ذلك المنع ضرر مثل «الدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام، أو ما يحتاج إليه، أو إلى صيد أو حطب، أو ماء أو غيره، عالماً أنه إذا حازه استضر

---

(84) الموافقات 349/2.
(85) الموافقات 349/2.
(86) الموافقات 348/2.
(87) الموافقات 349/2.
(88) الموافقات 350/2.

غيره بعدمه، ولو أخذ من يده استضر»[89] «فإن حق الجالب أو الدافع مقدم وإن استضر غيره بذلك، لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع مقصود»[90] بدليل إباحته الميتة وغيرها من المحرمات، والرطب باليابس، والدرهم بالدرهم إلى أجل. . . وما ذلك إلا من أجل الحاجة الماسة والتوسعة على الناس.

«وإذا ثبت هذا فما سبق إليه الإنسان من ذلك قد ثبت حقه فيه شرعاً بحوزه له دون غيره. وسبقه إليه لا مخالفة فيه للشارع فصح. وبذلك ظهر أن تقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً إلا مع إسقاط السابق لحقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه في الضروريات، فلا يكون له خيرة في إسقاط حقه، لأنه من حقه على بينة، ومن حق غيره على ظن أو شك، وذلك في دفع الضرر واضح، وكذلك في جلب المصلحة إن كان عدمها يضربه»[91].

«وأيضاً فقد تعارض هناك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يدله ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق»[92].

نعم إن هو لم يعتبر حقه لأنه رأى أن غيره مثل نفسه، وأن المسلمين كلهم شيء واحد على مقتضى قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[93] وأن المسلمين «لا يكونون كالجسد الواحد إلا إذا كان النفع وارداً عليهم على السواء، كل أحد بما يليق به، كما أن كل عضو من الجسد يأخذ من الغذاء بمقداره، قسمة عدل لا يزيد ولا ينقص، فلو أخذ بعض الأعضاء أكثر مما يحتاج إليه أو أقل لخرج عن اعتداله»[94] كان تصرفه هذا محموداً جداً، وقد فعل ذلك في زمن رسول الله ﷺ فقال عليه السلام: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه

---

(89) الموافقات 348/2.
(90) الموافقات 350/2.
(91) الموافقات 350/2 - 351.
(92) الموافقات 352/2 - 353.
(93) الحديث أخرجه في الجامع الصغير عن الإمام أحمد ومسلم. وانظر السنن الكبرى 134/728/8 و 94/9.
(94) الموافقات 355/2.

بينهم في إناء واحد، فهم مني وأنا منهم»[95]. وذلك لأن مسقط الحظ هنا قد رأى غيره مثل نفسه وكأنه أخوه أو ابنه أو قريبه أو يتيمه أو غير ذلك ممن طلب بالقيام عليه ندباً أو وجوباً.

وإيثار الغير على النفس قد وردت فيه نصوص كثيرة، كلها تشيد بمحامد أخلاق أصحابه وأفعالهم الزكية.

أما من حيث التحقق من الإضرار أو عدم التحقق منه فقد رأوا أن الفاعل:

إذا لم يقصد الإضرار بأحد ولكن فعله كان يفضي في العادة قطعاً إلى الإضرار، مثل من يحفر بئراً خلف باب الدار بحيث يقع الداخل فيه بلا بدّ، فإنه من هذا الوجه مظنة لقصد الإضرار، لأن توخيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرة لا يخلو من أمرين:

إما أن يكون فيه مقصراً في النظر المأمور به، وذلك ممنوع، أو يكون فيه قاصداً الإضرار، وهو ممنوع أيضاً «فيلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل»[96]. وإن هو فعله يكون معتدياً ويلزمه ضمان المعتدي. ولكن لا يكون قاصداً له البتة إذا لم يتحقق قصده للتعدي.

كذلك إذا كان فعله يفضي إلى المفسدة في الغالب، كبيع السلاح من أهل الحرب، والعنب من الخمار، وما يغش به ممن شأنه الغش، فإن الظن يجري مجرى العلم لغلبة صدق الظن وندرة كذبه، لأنه «لو اعتبر الشرع اليقين في العبادات والمعاملات وسائر التصرفات لفاتت مصالح كثيرة»[97].

كذلك لو كان الفعل أيضاً يفضي إلى المفسدة كثيراً لا غالباً ولا نادراً كمسائل بيوع الآجال عند الإمام مالك. لأنه «اعتبره في سد الذرائع بناءً على كثرة القصد وقوعاً، وذلك أن القصد لا تنضبط به نفسه، لأنه من الأمور الباطنة لكن له مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة، لأنها مجال القصد، ولهذا أصل وهو حديث أم ولد زيد بن أرقم»[98].

---

(95) الحديث أخرجه مسلم عن أبي موسى في فضائل الأشعريين.

(96) الموافقات 2/ 358.

(97) شجرة المعارف والأحوال 411.

(98) الموافقات 361/2.

أما إذا لم يقصد الإضرار بأحد، وكان فعله لا يفضي إلى المفسدة إلا نادراً كمن يحفر بئراً بموضع لا يؤدي في الغالب إلى وقوع أحد فيه، فإن فعله هذا يبقى «على أصله من الإذن، لأن المصلحة إن كانت غالبة، فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية من المفسدة جملة»[99].

بالإضافة إلى ذلك فإن الشارع قد أجرى الشرعيات مجرى العاديات في الوجود بدليل أن ضوابط المشروعات توجد هكذا، كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة الفطر في المسافة المحدودة مع إمكان عدم المشقة كالملك المترف ومنعه في الحضر بالنسبة لذوي الصنائع الشاقة.

ولم يكتف الأصوليون بهذه النتائج التي خرجوا بها بل عمدوا إلى تكثيفها في عدد من القواعد لتكون عملية الترجيح عند تضارب المصالح مع المفاسد يسيرة المدرك فقالوا مثلاً:

- الأمور بمقاصدها.
- المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة.
- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- الضرورات تبيح المحظورات.
- الضرورات تقدر بقدرها.
- الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
- درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.
- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(99) الموافقات 358/2.

خاتمـة

بنينا هذه الرسالة على إشكال مركب من أطروحتين: أطروحة تقول: إن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى. وأطروحة تقول: لا تخلو واقعة عن حكم من أحكام الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع.

واعتقاداً منا أنه الإشكال الذي حرك ويحرك عقول الأصوليين، قديماً وحديثاً للبحث في الخطاب، واستثمار طاقاتـه بمختلف أوجه الاستثمار، حاولنا تلمس إجاباتهم عن هذا الإشكال، وصياغتها في بناء فكري متكامل.

ـ كانت أول خطوة ابتدأنا بها في تلمس الإجابة هي، تمييزنا بين الأدلة المثمرة للأحكام، والأدلة التي هي عبارة عن مناهج نظر وطرق استثمار. فأطلقنا لفظ الخطاب على الأدلة المثمرة للأحكام التي هي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، باعتبار أن لفظ الخطاب يصدق عليها، ولا يصدق على غيرها، إذ الخطاب كما جاء في الإبهاج يطلق بإطلاقين:

ـ أحدهما: أنه الكلام، وهو ما تضمن نسبة إسنادية، والثاني: أنه أخص منه، وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته»[1].

وأطلقنا على غيرها طرق استثمار الخطاب، لأنها عبارة عن مناهج نظر تسلك عند طلب الأحكام من الخطاب، بعضها يرتبط باللفظ، وبعضها يرتبط بالمعنى اللغـوي (المفهوم)، وبعضها يرتبط بالمعنى الشرعي كالقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان والعرف.

(1) الإبهاج في شرح المنهاج 44/1.

ـ ولم نكن مبتدعين في هذا النهج الذي سلكناه، فهذا أبوالحسين البصري، يقسم الأدلة الشرعية إلى قسمين، فيقول «والأدلة ضربان: خطاب، وغير خطاب، وهو الأفعال والقياس والاستنباط. . . وأما الأدلة التي هي الخطاب، فهو خطاب الله، وخطاب رسوله عليه السلام، وخطاب الأمة»(2).

وهذا الإمام الغزالي يذكر أن الأدلة المثمرة للأحكام «ثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع فقط، وطرق الاستثمار هي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: إذ الأقوال، إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها»(3).

ومعنى هذا أنه يرفض أنه يسمي القياس مصدراً تتلقى منه الأحكام كما تتلقى من الكتاب والسنّة والإجماع، لأنه يرى أن الأدلة المثمرة للأحكام محصورة في الكتاب والسنّة والإجماع لا غير. بل هو ينص عند تعرضه لطرق استثمار الخطاب، على أنه طريق وليس بدليل مثمر للأحكام. فيقول: «واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً»(4).

ـ **أما الخطوة الثانية**: التي تتمثل في طريقة الإجابة عن الإشكال الذي بنينا عليه هذه الرسالة، فقد حاولنا تلمس جواب الأصوليين عنه من مستويين: مستوى الخطاب، ومستوى طرق استثمار الخطاب.

ـ أما مستوى الخطاب، فلقد أبنا أن لخطاب الله سبحانه وتعالى امتداداً، باعتباره كلي الشريعة «وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه»(5)، وباعتبار أن خطاب الرسول ﷺ، ليس في جوهره إلا امتداداً لخطاب الله تعالى، عن طريق «تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره»(6)، وأن الإجماع في كنهه كذلك ليس إلا امتداداً للخطابين معاً، خطاب الله سبحانه، وخطاب رسوله عليه السلام، لأنه إذا كان من المتفق عليه «أن لا حكم إلا لله، وأنه لا حكم للرسول، ولا للسيد على العبد، ولا لمخلوق على

---

(2) المعتمد في أصول الفقه 909/2.
(3) المستصفى 5/1.
(4) المستصفى 145/1.
(5) الموافقات 346/3.
(6) الموافقات 12/4.

مخلوق، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه، لا حكم لغيره»[7]، فإنه يلزم بداهة على مثل هذا الاتفاق، أن الخطابين معاً امتداد لخطاب الله تعالى.

وهذا الامتداد لم يكن عشوائياً، بل هو قائم على الأركان نفسها التي يقوم عليها الخطاب النموذجي، وهي الإعجاز والتواتر، بمعناهما الاصطلاحي في خطاب الله، وبما يقوم مقامهما في خطاب الرسول وخطاب الأمة.

ـ وأما على مستوى طرق استثمار الخطاب، فلقد أبنا أن الأصوليين، قد رسموا للخطاب أربعة امتدادات كبرى، تبعاً لدلالة الألفاظ، لأن «اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله»[8] أي بعلله، باعتبار أن «كل علة يجوز أن تسمى دلالة، لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبداً يدل على الأثر، ولا تسمى كل دلالة علة، لأن الدلالة قد يعبر بها عن الأمارة التي توجب فلا تؤثر»[9].

ومن ثم كان للخطاب هذه الامتدادات الكبرى، فهناك امتداد على مستوى صيغ الألفاظ، وهناك امتداد على مستوى المعاني والعلل. ولما كانت العلل أنواعاً، كان هناك امتداد على مستوى المعاني اللغوية (المفهوم)، وامتداد على مستوى المعاني الشرعية الجزئية (قياس) وامتداد على مستوى المعاني الكلية (استصلاح).

ـ وداخل كل امتداد من هذه الامتدادات الكبرى، توجد أيضاً امتدادات صغرى:

فمنهج مدارسة الألفاظ يمتد عند الحنفية من الدال بالعبارة إلى الدال بالإشارة، إلى الدال بدلالة النص، إلى الدال بالاقتضاء.

وهو عند المتكلمين يمتد من الدال بالمنطوق الصريح (مطابقة، تضمن) إلى الدال بالمنطوق غير الصريح (اقتضاء ـ إيماء ـ إشارة).

ومنهج مدارسة المعاني اللغوية يتخذ بعدين في هذا الامتداد: بعداً إيجابياً (مفهوم موافقة، بقسميه: الأولوي، والمساوي)، وبعداً عكسياً (مفهوم المخالفة بأساليبه العديدة).

ومنهج مدارسة المعنى الشرعي، يرسمون له امتدادات تتمثل في أنواع القياس: قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه، وفي أنواع المسالك المبلغة إلى العلة، ما

---

(7) المستصفى 6/1.

(8) المستصفى 145/1.

(9) شفاء الغليل 20 - 21.

نص عليها الخطاب، أو أومأ إليها، أو أجمع عليها العلماء، وما استنبطت بطريق مسلك المناسبة، أو السبر والتقسيم، أو الدوران، أو الشبه.

ثم هناك منهج مدارسة المعنى الكلي الذي يرسمونه له ثلاث امتدادات كبرى تتمثل في الضروري وما تفرع إليه، والحاجي، والتحسيني، من جهة، وفي الطرق الموصلة إليه من جهة أخرى، وهي: ما يؤخذ من مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، أو من عللهما، أو من المقصد الأصلي الذي يتوصل إليه المجتهد بطريق علل الأوامر والنواهي، بحكم أن للمقصد الأصلي من الإشعاع ما يجعل مقاصد أخرى تدور في فلكه وتخدمه، أو من سكوت الشارع رغم وجود ما يدعو إلى الكلام، أو بواسطة الترجيح، بحكم أن المصالح والمفاسد في ذاتها متداخلة في الوجود ليس هناك مصلحة خالصة، ولا مفسدة خالصة، بحكم أن ما يعد مصلحة عند شخص يعد مفسدة عند آخر.

وكل هذه الامتدادات تحدث لدى المجتهد، أو المكلف بصفة عامة، نوعاً من العلم، قد يكون قطعياً، وقد يكون ظنياً، والكل يوجب العمل.

- لكن أحياناً يجد المكلف نفسه خارج هذه الامتدادات المورثة للعلم، إما لعدم وجود دليل بالمرة، أولأن دلالة الخطاب فيها نوع من الإجمال لم يتبين المجتهد نوع الدلالة فيه، أو لتعارض أمارتين متساويتين في الدلالة لم يتبين فيهما ما يوجب رجحان إحداهما على الأخرى، أو لحصول اشتباه في المحل، فلا يدري أداخل تحت دلالة الخطاب أم غير داخل - فلا يجد الأصوليون مفراً من تأسيس امتدادات أخرى خاصة بمنطقة الشك التي انحدر إليها المكلف نتيجة هذه العوامل، وهي تقرير الأصول، للانتقال بالمكلفين من منطقة الشك والحيرة إلى رحاب الطمأنينة والسكينة.

والأصول وإن كانت كثيرة، فإن ما تحدثنا عنه لا يعدو أربعة: البراءة، والاحتياط، والتخيير، والاستصحاب، باعتبارها تعم سائر الأبواب الفقهية، وتركنا الخاص منها لأن التعرض له أليق بالفقيه، لا بالأصولي.

وقد بينا أن كل أصل من هذه الأصول يستعمل في مورد ومجرى لا يستعمل فيه غيره «إذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه، على وجه لا يجري فيها غيره، من باقي الأصول»[10].

كما بينا العلاقة التي تربط هذه الأصول بالخطاب، حتى يكون هناك مبرر لإدخالها في طرق استثمار الخطاب.

(10) أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر 269/3 - 270.

وبذلك يكون الأصوليون قد أنشأوا للخطاب امتدادات أخرى خاصة، بقتل الشك والحيرة في نفوس المكلفين.

وكل ذلك ليس إلا جانباً من النظر في استثمار الخطاب، تعلق بالخطاب ذاته.

وهناك جانب آخر من النظر يسير في تساوق تام مع النظر في الخطاب، وهو ما عبروا عنه بتحقيق المناط، أي النظر في حقيقة كل واقعة تقع في الوجود، لمعرفة حقيقتها، حتى ينزل عليها الحكم الذي يخصها، باعتبار أن كل مسألة تقع، تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، وهو ما جسدوه في تلك الامتدادات الكبرى والصغرى، ونظر في مناط الحكم وهو ما جسدوه في «تطبيق أحكام الشرع في العالم وتحقيق مقاصد الوحي في التاريخ»[11]، إما عن طريق التنظير له، كما لاحظنا في قسم «الخفي» من أقسام الخطاب، وفي قسم الفروع من مبحث أركان القياس. وفي المصالح المرسلة من مبحث الاستصلاح. أو عن طريق الأقضية والفتاوى التي يتولاها القضاة والفقهاء.

والذي يفرض النظر في هذا الجانب، أن «الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة، تتناول أعداداً لا تنحصر»[12]، وحتى الأفعال التي تقع عليها هذه الأحكام في الخطاب، هي أيضاً «أفعال مطلقة كذلك»[13]، علماً بأن أفعال المكلفين وتصرفاتهم التي تقع في الوجود الخارجي، لا تقع مجردة مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة بتوابعها وإضافاتها، لأن «كل صورة من صور النازلة، نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لنا مثلها، فلا بدّ من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر واجتهاد أيضاً»[14].

فمن ثم كانت مراعاة هذه التوابع والإضافات التي تصحب كل واقعة تقع، أمراً واجب الاعتبار، لأن «الكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض»[15]، وإن هي لم تراع، وقع الفقيه لا محالة في الخطأ، «لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين»[16].

وهذا من شأنه أن يعطي للخطاب امتدادات أخرى تتمثل في انتزاع الفقهاء الأحكام

(11) دراسات إسلامية د. حسن حنفي ص 58 .
(12) الموافقات 92/4.
(13) الموافقات 93/4.
(14) الموافقات 91/4.
(15) الموافقات 84/3.
(16) الموافقات 84/3.

من النصوص بواسطة تحقيق المناط، فيحكم الفقيه بأحكام مختلفة، على صور مختلفة، لنازلة واحدة، لأنهم ينطلقون من أن «لكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في التعيين نفسه»[17].

ومن هنا ندرك سبب عظمة الأسفار الفقهية، وكثرة أعداد المسائل[18] التي تعرضوا لها، وندرك سر اختلاف أجوبة الرسول عليه الصلاة والسلام عن سؤال واحد صادر من أناس مختلفين، وسر شرطهم في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، المعرفة بالنفوس، وسر رفض الإمام مالك رضي الله عنه الإجابة عن المسائل الافتراضية التي لم تتحقق معالمها بعد في الوجود.

والمتأمل في هذه الامتدادات يجد أن بناءها قائم على خصوصيات توجد فيه ولا توجد في غيره، من جملتها:

أولاً: إن أساس هذا البناء قائم على العلم باللغة العربية، وطرق دلالتها، ألفاظاً ومعاني، لأنه عبارة عن منهج اجتهادي، والاجتهاد في الشريعة لا يحصل إلا بالاجتهاد في اللغة العربية، لأن «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حق الفهم، إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط... فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية، فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة»[19].

ومن ثم نجد الأصوليين قد رصدوا دلالات ألفاظ الخطاب من مختلف الزوايا، حتى تتوافر لهم تلك المعرفة: رصدوها من زاوية ما وضعت له الألفاظ من حقائق، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن العموم والخصوص، والاشتراك، وما دل عليه الجمع لمنكر، ورصدوها من زاوية ما تستعمل فيه، فوجدوها لا تخرج في دلالتها عن الحقيقة والمجاز باعتبار، وعن الصريح والكناية باعتبار آخر. ورصدوها من زاوية وضوحها وخفائها فيما استعملت فيه من معانٍ فوجدوها من حيث الوضوح والخفاء درجات إذ هناك على مستوى الوضوح: المحكم، والمفسر، والنص والظاهر. وهناك على مستوى الغموض: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

---

(17) الموافقات 93/4.

(18) الموافقات 85/3.

(19) الموافقات 115/4.

وبذلك يكونون قد تتبعوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعتري اللفظ، وهو يؤدي المعنى الجاري على قانون الوضع «من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع»[20].

ـ ولم يقف الأصوليون عند هذا التحليل اللغوي للخطاب في دلالته، بل تجاوزوا ذلك إلى ما ينضاف إلى اللغة من قرائن تساهم في عملية تحديد المراد من الخطاب، لأنهم رأوا أن اللغة لوحدها لا تسعف في تبين المراد من الخطاب، إلا في حالة واحدة، وهي ما إذا كانت ألفاظه نصاً في دلالتها، أما «إن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف... وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال. من إشارات ورموز وحركات، وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»[21].

ومن ثم بينت هذه الرسالة الدور الذي تلعبه العناصر السياقية، والمقامية، في عملية الفهم، فبينت معنى السياق إجمالاً، ثم تفصيلاً...

ثانياً: ما يقوم عليه هذا البناء من تدرج وتماسك، نلحظه من خلال الرسالة كلها، ومن خلال الفصل الأخير الذي عقدناه لتبيان هذا الغرض. حيث نجد كل حلقة من حلقات بنائه قائمة على ما قبلها، ممهدة لما بعدها، إلى أن يستوي البناء قائماً. من حيثما رصدته تجد ذلك التماسك والتدرج، في الأساس تماسك وتدرج، وفي البناء القائم عليه تماسك وتدرج، إذ في الأساس نجد خطاب الله النموذج أولاً ثم خطاب الرسول فخطاب الأمة، وفي البناء القائم على هذا الأساس، نجد من حيث الهيكل العام: المنظوم أولاً ثم المفهوم، ثم المعقول، ثم الأصول، وفي حلقات الهيكل العام، نجد في حلقة المنظوم: المنطوق الصريح أولاً (مطابقة ـ تضمن) ثم المنطوق غير الصريح (اقتضاء ـ إيماء ـ إشارة)، والأمر كذلك في حلقات المفهوم، والمعقول، والأصول. وفي الطرق الموصلة إلى المعقول.

هذا ورغم وجود هذا التراتب والتماسك، فإنه لا يمكن للباحث أن يزعم أن حلقة من حلقات هذا البناء، قد ظهرت إلى الوجود في الفكر الأصولي قبل حلقة أخرى، لأن جميع ما يؤخذ من ألفاظ الخطاب، منطوقاً، أو مفهوماً، أو معقولاً، كان له وجود قبل التدوين، وفي فجر التدوين، تشهد بذلك الآثار التي تركها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم، والرسالة التي تركها الإمام الشافعي، رحمة الله عليه. فالجميع يعكس أن التراتب

---

(20) مرآة الأصول 34.

(21) المستصفى 149/1.

الذي نلحظه في هذا البناء، ليس تراتباً زمنياً بل هو تراتب منطقي قائم على أساس ما يجب أن يقدم أو يؤخر في الدلالة على الحكم، وبخاصة عند التعارض.

ثالثاً: سير الخطاب والعقل جنباً إلى جنب. في هذا البناء، فهناك من جهة، الخطاب وما يدل عليه بألفاظه، أو بمعانيه التي نص عليها، أو أومأ إليها، أو أجمع عليها علماء الشريعة، وهناك من الجهة الأخرى، الدلالات الالتزامية التي يولدها العقل من الخطاب، إما عن طريق ألفاظه أو معانيه، لتعطي للخطاب ذلك الامتداد اللامتناهي، الذي قال عنه إمام الحرمين وغيره: إن النصوص وإن كانت متناهية الأصول، فهي «غير متناهية الجدوى والفوائد»[22]، إذ هناك الخطاب بدلالاته اللامتناهية، وهناك العقل بفعاليته ونشاطه الدائب الذي يقوم به للكشف عن مراد الله من الخطاب. وبخاصة عندما تهزه الأحداث هزاً.

وعن طريق هذا السير المزدوج، تحدى الأصوليون، توالد الأحداث اللامتناهية، فتركوا لنا، تلك الثروة الفقهية، وغير الفقهية، التي أفادوها من الخطاب، وذلك التنظير لطريقة الأخذ، فأسسوا ذلك العلم الذي «ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع» وهو علم الفقه وأصوله، الذي «يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»[23]، فرأينا من خلاله كيف تمتد آفاق الخطاب بامتداد العقل، حتى يصبح العقل هو الرافد للخطاب، والخطاب هو الرافد للعقل، والمسدد له في كل الخطوات. ولم يخطر ببالهم يوماً أن يسير العقل في درب غير درب الخطاب، ولا الخطاب في درب غير درب العقل، وبذلك حققوا استمرارية الشريعة، وخلافة الإنسان في الأرض.

وأخيراً إذا كان لنا من أمل نتطلع إليه في ختم هذه الرسالة، فهو تطلعنا إلى عناية الأمة بإعداد ذلك العقل الفاعل عن طريق التعليم الهادف، حتى لا تضيق آفاق الخطاب بضيق آفاق العقول، فيهيمن عليها الجمود والانهزام، وتولي وجهها نحو الماضي هاربة من عصرها، واقفة في تلمس الأحكام لأحداث عصرها عندما استنبطه الأسلاف، ضاربة عرض الحائط بهذه الحقيقة وهي أن «كل صورة من صور النازلة، نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في الأمر نفسه فلم يتقدم لنا، فلا بدّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بدّ من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو

(22) البرهان في أصول الفقه

(23) المستصفى 3/1.

نظر واجتهاد» وأن «لكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في التعيين نفسه».

أو يرتمي في الأحضان الغربية بدعوى أن الخطاب جاء لزمان غير زماننا، غائباً عن فكره أنه خطاب من لدن حكيم عليم، وأنه خطاب أمر بكل خير ومعروف ونهى عن كل شر ومنكر «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون»[24].

والله سبحانه أسأل التوفيق والسداد

(24) سورة النحل 16.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً ـ القرآن الكريم ومصادر الحديث النبوي الشريف

1 ـ القرآن الكريم. رواية ورش.

2 ـ الجامع الصغير للمناوي.
شرح جلال الدين عبد الرحمن السيوطي. المتوفى سنة 911 هـ. الطبعة الأولى 1373 هـ ـ 1954 م. دار إحياء الكتب العربية.

3 ـ سنن ابن ماجه.
لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، المتوفى سنة 275 هـ، دار إحياء الكتب العربية 1372 هـ.

4 ـ سنن أبي داود.
لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني. المتوفى سنة 275 هـ، دار مصطفى محمد. 1369 هـ.

5 ـ سنن الترمذي.
لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي. المتوفى سنة 279 هـ. دار إحياء التراث. بيروت 1356 هـ ـ1937 م. 1381 هـ ـ 1962 م.

6 ـ سنن الدار قطني
لعلي بن عمر الدار قطني. المتوفى سنة385 هـ ـ دار المحاسن للطباعة. القاهرة 1386 هـ.

7 ـ السنن الكبرى
لأحمد بن الحسين البيهقي. المتوفى 458 هـ ـ طبع الهند. حيدر آباد.

8 ـ سنن النسائي
لأحمد بن شعيب النسائي. المتوفى سنة 303 هـ مطبعة مصطفى الحلبي.

9 ـ **صحيح البخاري**
لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. المتوفى سنة 256 هـ. مطابع الشعب 1378 هـ.
10 ـ **صحيح مسلم**
لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري المتوفى سنة 261 هـ. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
11 ـ **فتح الباري**
لابن حجر أحمد بن علي بن محمد المتوفى سنة 852 هـ. مطبعة الحلبي.
12 ـ **كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس.** للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني. المتوفى سنة 1162 هـ. طبع مكتبة القدسي سنة 1351 هـ.
13 ـ **معالم السنن.** شرح سنن أبي داود.
تأليف الإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي المتوفى سنة 388 هـ طبعة 1411 هـ ـ 1991. دار الكتب العلمية، بيروت.
15 ـ **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**
للإمام الباجي. طبعة مصورة عن الطبعة الأولى لمولاي عبد الحفيظ سنة 1332 هـ. دار الكتاب العربي، بيروت.
16 ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**
للعلامة جمال الدين عبد الله يوسف الزيلعي الحنفي المتوفى سنة 762 هـ مع حاشية بغية الألمعي. نشر المكتبة الإسلامية. الطبعة الثانية سنة 1393 هـ.
17 ـ **نيل الأوطار**
للشيخ الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني. المتوفى سنة 1255 هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1347 هـ.

ثانياً ـ مصادر الأصول والفقه ومراجع أخرى:

18 ـ ابن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه.
للشيخ محمد أبي زهرة ـ دار الفكر العربي.
19 ـ **الإبهاج في شرح المنهاج.**
لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي. المتوفى سنة 756 هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة 771 هـ وهو شرح لمنهاج

الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 685 هـ. الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م دار الكتب العلمية بيروت.

20 ـ الإتقان في علوم القرآن

للإمام جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ. الطبعة الرابعة 1398 هـ ـ 1978 م. مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

21 ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول

لأبي الوليد الباجي. تحقيق. عبد المجيد تركي. طبعة 1407 هـ ـ 1986 م. دار الغرب الإسلامي، بيروت.

22 ـ الإحكام في أصول الأحكام

للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم المتوفى سنة 456 هـ تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. الطبعة الأولى 1980. دار الآفاق الجديدة. بيروت.

23 ـ الإحكام في أصول الأحكام

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة 631 دار الكتب العلمية.. بيروت 1400 هـ ـ 1980 م.

24 ـ أحكام القرآن

للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة 370 هـ تحقيق. محمد الصادق قمحاوي. الطبعة الثانية. دار المصحف، القاهرة. بدون تاريخ.

25 ـ أحكام المعاملات الشرعية

تأليف علي الخفيف ـ الطبعة الثالثة. دار الفكر العربي.

26 ـ الأحوال الشخصية

للشيخ محمد أبي زهرة ـ الطبعة الثالثة 1377 هـ 1957 م. دار الفكر العربي.

27 ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول

للإمام محمد بن علي الشوكاني. المتوفى سنة 1255 هـ دار الفكر. بلا تاريخ.

28 ـ الأم

للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي. المتوفى سنة 204 هـ مع مختصر المزني. الطبعة الثانية 1403 هـ ـ 1983 م. دار الفكر. بيروت.

29 ـ الأموال

للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام. المتوفى سنة 224 هـ. تحقيق: خليل محمد هراس من علماء الأزهر. دار الفكر، القاهرة. 1395 هـ ـ 1975 م.

30 ـ **أصول التشريع الإسلامي**
للأستاذ الشيخ علي حسب الله. دار المعارف. بمصر. 1383 هـ ـ 1964 م.
31 ـ **أصول السرخسي**
للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة 490 هـ تحقيق أبي الوفاء الأفغاني. دار المعرفة بيروت 1393 هـ ـ 1973 م.
32 ـ **الأصول العامة للفقه المقارن**. مدخل إلى دراسة الفقه المقارن. للعلامة محمد تقي الحكيم. الطبعة الثانية 1979. دار الأندلس.
33 ـ **أصول فخر الإسلام البزدوي**
بهامش كشف الأسرار. طبعة جديدة بالأوفسيت. 1394 هـ ـ 1974 م. دار الكتاب العربي بيروت.
34 ـ **أصول الفقه**
للشيخ محمد أبي زهرة. دار الفكر العربي 1377 هـ ـ 1958 م.
35 ـ **أصول الفقه**
للشيخ محمد الخضري المتوفى سنة 1345 هـ ـ الطبعة السابعة 1401 هـ ـ . 1981 م. دار الفكر
36 ـ **أصول الفقه**
للشيخ محمد رضا المظفر. الطبعة الثانية 1386 هـ ـ 1967 م. دار النعمان بالنجف.
37 ـ **أصول الفقه الإسلامي**
للدكتور محمد مصطفى شلبي. جامعة بيروت العربية. الطبعة الثانية 1398 هـ ـ 1978 م. دار النهضة العربية، بيروت.
38 ـ **أصول الفقه الإسلامي**
للدكتور وهبة الزحيلي. جامعة دمشق الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1986 م. دار الفكر. دمشق.
39 ـ **أسس علم النفس العام**
للدكتور طلعت منصور. والدكتور أنور الشرقاوي. والدكتور عادل عز الدين. والدكتور فاروق أبو عوف. كلية التربية. جامعة عين شمس مكتبة الأنجلو المصرية.
40 ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**
للشيخ محمود شلتوت. الطبعة السابعة. 1394 هـ ـ 1974 م. دار الشروق.

41 ـ **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**
تصنيف محمد بن علي بن محمد الجرجاني. 729 هـ. تحقيق الدكتور. عبد القادر حسين. جامعة الأزهر دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة.
42 ـ **كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**
للإمام عز الدين بن عبد السلام الشافعي. المتوفى سنة 660 هـ دار الحديث القاهرة.
43 ـ **الأشباه والنظائر**
للإمام تاج الدين بن عبد الكافي السبكي. المتوفى سنة 771 هـ ـ تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. والشيخ علي محمد عوض طبعة 1411 هـ ـ 1991 م. دار الكتب العلمية. بيروت.
44 ـ **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**
للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي. المتوفى سنة 911 هـ ـ الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م دار الكتب العلمية بيروت.
45 ـ **الاعتصام**
للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. المتوفى سنة 790 هـ ـ ومعه تعريف بالكتاب للسيد محمد رشيد رضا. المطبعة التجارية لصاحبها مصطفى محمد. بالقاهرة 1332 هـ.
46 ـ **أعلام الموقعين**
للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. المعروف بابن قيم الجوزية. المتوفى سنة 751 هـ. دار الجيل، بيروت1973 م.
47 ـ **بحوث في أصول التفسير** ـ الطبعة الأولى 1408 هـ ـ 1988 م. المكتب الإسلامي.
48 ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**
للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد المتوفى 595 هـ ـ تحقيق محمد سليم محسن، وشعبان محمد إسماعيل. المدرسان بالأزهر مكتبة الكليات الأزهرية 1394 هـ ـ 1974 م.
49 ـ **البرهان في أصول الفقه**
لإمام الحرمين، الجويني. المتوفى سنة 478 هـ ـ حققه الدكتور عبد العظيم الديب. كلية الشريعة. جامعة قطر توزيع. دار الأنصار بالقاهرة. الطبعة الثانية 1400 هـ.

50 ـ البرهان في علوم القرآن
للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي. المتوفى سنة 794 هـ ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الثانية. 1391 هـ ـ 1972 م. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
51 ـ تاريخ التشريع الإسلامي
للشيخ محمد الخضري مطبعة الاستقامة بالقاهرة 1960 م.
52 ـ التراث العربي
مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق. الأعداد 11 - 12. مقال الدكتور. نور الدين عتر بعنوان: خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة. والعدد 29 سنة 1987. مقال الدكتور محمد فتحي الدريني في الاستصحاب.
53 ـ التعريفات
للسيد الشريف الجرجاني ـ الطبعة الأولى المطبعة الخيرية مصر 1309 هـ ـ الناشر. دار الكتب العلمية. طهران.
54 ـ تعليل الأحكام
للدكتور محمد مصطفى شلبي ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت 1401 هـ ـ 1981 م.
55 ـ تفسير التحرير والتنوير
للإمام محمد الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر. تونس 1984 م.
56 ـ تفسير القرآن الكريم
الشهير بتفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. بدون تاريخ.
57 ـ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي.
للدكتور محمد أديب صالح ـ الطبعة الثالثة 1404 هـ ـ 1984 م. المكتب الإسلامي.
58 ـ التفكير اللساني في الحضارة العربية
للدكتور عبد السلام المسدي. ليبيا، تونس 1981. الدار العربية للكتاب.
59 ـ تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمن الشربيني. هامش جمع الجوامع دار الفكر 1402 هـ ـ 1982 م.
60 ـ التقرير والتحبير
شرح المحقق ابن أمير الحاج المتوفى سنة 879 هـ ـ الطبعة الثانية 1403 هـ ـ

1983 م. دار الكتب العلمية بيروت.

61 ـ **التلويح على التوضيح**

للمحقق سعيد الدين بن مسعود التفتازاني. متوفى سنة 792 هـ الناشر. دار الكتب العلمية بيروت. بلا تاريخ.

62 ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**

للإمام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة 772 هـ ـ تحقيق الدكتور محمد محسن هيتو. الطبعة الثانية 1401 هـ ـ 1981 م مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

63 ـ **تهذيب الفروق والقواعد السنّية في الأسرار الفقهية**

هامش الفروق للإمام القرافي. عالم الكتب. بيروت.

64 ـ **التوضيح**

للقاضي صدر الشريعة. عبيد الله ابن مسعود المحبوبي المتوفى سنة 747 هـ. وهو بهامش التلويح. دار الكتب العلمية، بيروت.

65 ـ **تيسير التحرير**

للعلامة محمد أمين المعروف بأمير باد شاه على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية. لكمال الدين محمد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الإسكندري الحنفي المتوفى سنة 861 هـ. دار الفكر.

66 ـ **الجامع لأحكام القرآن**

للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. المتوفى سنة 671 هـ. الطبعة الثالثة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة 1387 هـ ـ 1967 م.

67 ـ **جمع الجوامع بشرح المحلي**

دار الفكر 1402 هـ ـ 1982 م.

68 ـ **كتاب الحدود في الأصول**

للإمام الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي. المتوفى سنة 474 هـ. تحقيق الدكتور نزيه حماد. جامعة بغداد ـ الطبعة الأولى 1392 هـ ـ 1973 الناشر مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر.

69 ـ **حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع**

للعلامة عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي المتوفى سنة 1197هـ. وبهامشه تقرير الشربيني. الطبعة الأولى 1331 هـ ـ 1913 م.

70 ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير
للعلامة شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، على الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي أحمد الدردير. وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للعلامة المحقق محمد عليش. شيخ السادة المالكية. دار الحديث. بدون تاريخ.
71 ـ حاشية العطار على جمع الجوامع
للشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي. دار الكتب العلمية بيروت.
72 ـ حاشية العلامة التفتازاني المتوفى سنة 791 هـ.
على شرح القاضي عضد الملة والدين المتوفى سنة 756 هـ.
73 ـ حاشية المحقق سعد الدين التفتازاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب. الطبعة الثانية 1403 هـ ـ 1983 م. مصورة عن الطبعة الأميرية 1316 هـ. دار الكتب العلمية. بيروت.
74 ـ حاشية منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح
للشيخ محمد جعيط مفتي الديار التونسية. المتوفى سنة 1337 هـ. وهي حاشية على شرح تنقيح الفصول للإمام القرافي.
75 ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده.
للدكتور فتحي الدريني. أستاذ بجامعة دمشق. الطبعة الثانية 1397 هـ ـ 1977 م. مؤسسة الرسالة بيروت.
76 ـ الخصائص
لأبي الفتح عثمان بن جني ـ تحقيق محمد علي النجار ـ الناشر. دار الكتاب العربي. بيروت.
77 ـ خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. •
للدكتور فتحي الدريني. جامعة دمشق. الطبعة الأولى 1402 هـ ـ 1982 م. مؤسسة الرسالة. بيروت.
78 ـ الخطاب التاريخي. دراسة لمنهجية ابن خلدون
للدكتور علي أمليل ـ معهد الإنماء العربي.
79 ـ دراسة في السيرة
للدكتور عماد الدين خليل. طبعة 1394 هـ ـ 1974 م. مؤسسة الرسالة. دار النفائس.

80 ـ دراسة المعنى عند الأصوليين
للدكتور طاهر سليمان حمودة. الدار الجامعية للطبـاعة والنشـر والتوزيـع. الإسكندرية 1403 هـ. 1983 م.
81 ـ كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة
لأبي القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني، المتوفى سنة 502 هـ. تحقيق الدكتور أبو اليزيد العجمي. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة. الطبعة الثانية 1408 هـ ـ 1987 م دار الوفاء.
82 ـ الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية
تأليف المحامي الدكتور صبحي محمصاني ـ الطبعة الأولى 1973 م. دار العلم للملايين. بيروت.
83 ـ دلائل الإعجاز في علم المعاني
للإمام عبد القاهر الجرجاني. تحقيق السيد محمد رشيد رضا ـ مكتبة القاهرة 1381 هـ ـ 1961 م.
84 ـ الرسالة
للإمام محمد بن إدريس الشافعي. المتوفى سنة 204 هـ. تحقيق الأستاذ أحمد شاكر.
85 ـ مجموعة رسائل ابن عابدين
للعلامة محمد أمين أفندي. الشهير بابن عابدين عالم الكتب.
86 ـ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
للإمام عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة 620 هـ. الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.
87 ـ سر الفصاحة
لأبي محمد عبد الله بن سنان الخفاجي الحلبي. المتوفى سنة 466 هـ. دار الكتب العلمية. بيروت. 1402 هـ ـ 1982 م.
88 ـ سلم الوصول لشرح نهاية السؤال
للشيخ محمد بخيت. مفتي الديار المصرية. المطبعة السلفية ومكتبتها. عالم الكتب. بيروت 1982 م.
89 ـ الشافعي للشيخ محمد أبي زهرة
الطبعة الثانية 1367 هـ ـ 1948. دار الفكر العربي.

90 ـ شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقـوال والأعمال
للإمام العز بن عبد السلام السلمي. المتوفى سنة 660 هـ. تحقيق إياد خالد الطباع. الطبعة الأولى 1410 هـ ـ 1989 م. دار الطباع.
91 ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول
للإمام شهاب الدين القرافي. المتوفى سنة 684 هـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد.
92 ـ شرح القواعد الفقهية
تأليف الشيخ أحمد الزرقاء ـ قدم له نجله مصطفى أحمد الزرقاء ـ عبد الفتاح أبو غدة. نسقه وراجعه وصححه. الدكتور عبد الستار أبو غدة. الطبعة الأولى 1403 هـ. 1983 م دار الغرب الإسلامي.
93 ـ شرح اللمع
لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي تحقيق عبد المجيد تركي ـ الطبعة الأولى 1408 هـ. 1988 م دار الغرب الإسلامي. بيروت.
94 ـ شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب
للقاضي عضد الملة والدين الإيجي. المتوفى سنة 756 هـ. الطبعة الثانية 1403 هـ. 1983 م. مصورة عن الطبعة الأميرية 1316 هـ. ومعه حواشي السعد التفتازاني. والسيد الشريف الجرجاني والشيخ حسن الهراوي.
95 ـ شرح المفصل
للشيخ موفق الدين يعيش. إدارة الطباعة المنيرية لمصر. بدون تاريخ
96 ـ شرح نور الأنوار على المنار
للشيخ المعروف بملاجيون ـ المنشور مع كشف الأسرار على المنار للإمام حافظ الدين النسفي الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1986 م. دار الكتب العلمية بيروت.
97 ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعبير
للشيخ أبي حامد الغزالي. المتوفى سنة 505 هـ ـ تحقيق الدكتور. أحمد الكبيسي. مطبعة الرشاد. بغداد 1390 هـ ـ 1971 م.
98 ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها. لأبي الحسين أحمد بن فارس. مطبعة المؤيد بالقاهرة 1328 هـ.
99 ـ العام وتخصيصه في الاصطلاح الأصولي. نظرية وتطبيق
للأستاذ إدريس حمادي. أستاذ بكلية الآداب. شعبة الدراسات الإسلامية. فاس. طبعة 1408 هـ ـ 1988 م. مطبعة السلام. فاس.

100 ـ علم أصول الفقه في ثوبه الجديد
للأستاذ محمد جواد مغنية ـ الطبعة الأولى 1975 م. دار العلم للملايين. بيروت.
101 ـ علم النفس أسسه وتطبيقاته التربوية.
للدكتور عبد العزيز القوصي ـ الطبعة السادسة 1964. مكتبة النهضة المصرية.
102 ـ العوامل المائة النحوية
للإمام عبد القاهر الجرجاني ـ تحقيق وتقديم. بدراوي زهران ـ الطبعة الثانية. دار المعارف 1988 م.
103 ـ الغياثي (غياث الأمم التياث الظلم)
للإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف المتوفى سنة 478 هـ. مخطوطة بدار الكتب القومية بالقاهرة. طبعة بالدوحة سنة 1400 هـ.
104 ـ فتح الغفار بشرح المنار
المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار ـ تأليف زيد الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي وعليه بعض حواش للشيخ عبد الرحمان البحراوي الحنفي المصري. مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده. بمصر 1355 هـ ـ 1936 م.
105 ـ الفروق
للإمام شهاب الدين المشهور بالقرافي. وبهامش الكتابين. تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية. عالم الكتب. بيروت.
106 ـ فصول
مجلة النقد الأدبي. قضايا المصطلح الأدبي. المجلد السابع. العددان الثالث والرابع. إبريل وسبتمبر 1987 م.
107 ـ فقه إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني
خصائصه ـ أثره ـ منزلته ـ تأليف الدكتور عبد العظيم الديب. جامعة قطر. الطبعة الثانية 1409 هـ ـ 1988 م. دار الوفاء.
108 ـ فلسفة التشريع الإسلامي
للشيخ محمد المكي الناصري. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. سلسلة الندوات ـ ندوة 6 ربيع الثاني 1406 هـ ـ الموافق 1985/12/19 مطبعة دار المعارف الجديدة. الرباط.
109 ـ فقه السيرة
للشيخ محمد الغزالي ـ الطبعة السادسة 1965 م. دار الكتب الحديثة.

110 ـ فلسفة ابن رشد يحتوي على كتابي:
فصل المقال ـ والكشف عن مناهج الأدلة ـ تأليف محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة 595 هـ الطبعة الثانية 1353 هـ ـ 1935 م. دار العلم للجميع.

111 ـ الفهرست لابن النديم
دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

112 ـ الكافية في الجدل
للجويني إمام الحرمين، المتوفى سنة 478 هـ ـ تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمد. أستاذة بجامعة عين شمس ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة 1399 هـ ـ 1979 م.

113 ـ كشاف اصطلاحات الفنون
تأليف محمد علي الفاروقي التهانوي. المتوفى في القرن الثاني عشر الهجري حققه الدكتور لطفي عبد البديع. ترجم النصوص الفارسية الدكتـور عبد النعيم محمد حسنين. راجعه الأستاذ أمين الخولي. الناشر. مكتبة النهضة المصرية 1382 هـ ـ 1963 م.

114 ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمد ابن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538 هـ. الطبعة الأولى 1397 هـ ـ 1977 م. دار الفكر.

115 ـ كشف الأسرار
للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. المتوفى سنة 730 هـ. طبعة جديدة بالأوفسيت 1394 هـ ـ 1974 م. دار الكتاب العربي. بيروت.

116 ـ الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»
لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي. المتوفى سنة 1094 هـ. تحقيق الدكتور عدنان درويش محمد المصري. الطبعة الثانية. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق 1982 م.

117 ـ اللغة العربية معناها ومبناها
للدكتور تمام حسان ـ الطبعة الثانية 1979 مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

118 ـ لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر
للدكتور رشدي فكار. مطبعة التقدم. 1402 هـ ـ 1982.

119 ـ مالك
للشيخ محمد أبي زهرة. الطبعة الثانية 1952 م مكتبة الأنجلو المصرية.

120 ـ مباحث الحكم عند الأصوليين
للأستاذ محمد سلام مذكور. كلية حقوق القاهرة. دار النهضة العربية.
121 ـ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين
تأليف عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي الميتي العراقي. الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1986 م. دار البشائر الإسلامية. بيروت.
122 ـ المبسوط
للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة .
490 هـ ـ الطبعة الثانية. بلا تاريخ. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت.
123 ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر
لضياء الدين بن الأثير ـ قدمه وعلق عليه الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة.
124 ـ مجلة العرب والفكر العالمي
العددان 13 و 14 ربيع 1991. ص 17 ـ مقال بعنوان. فلسفة البلاغة. ريتشاردز. ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانمي.
125 ـ المحصول في علم أصول الفقه
للإمام فخر الدين بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة 606 هـ ـ الطبعة الأولى 1408 هـ ـ 1988 م. دار الكتب العلمية بيروت.
126 ـ المحلى
للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن عمر بن سعيد بن حزم. المتوفى سنة 456 هـ. طبعة مصححة. ومقابلة. منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت.
127 ـ مختصر خليل
للشيخ خليل بن إسحاق المالكي ـ صححه وعلق عليه الشيخ أحمد نصر. الطبعة الأخيرة 1401 هـ. 1981 م دار الفكر.
128 ـ المدخل إلى علم أصول الفقه
للدكتور محمد معروف الدواليبي ـ الطبعة الخامسة (مزيدة ومنقحة) 1385 هـ. 1965 م مطابع دار العلم للملايين. بيروت.
129 ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل
للشيخ عبد القادر بن بدران الدمشقي ـ تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي الطبعة الثانية 1401 هـ. 1981 م. مؤسسة الرسالة.

130 ـ المدخل الفقهي العام
للأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء. الطبعة التاسعة 1967 م مطابع الأديب دمشق.
131 ـ المدخل للتشريع الإسلامي، نشأته ـ أدواره التاريخية ـ مستقبله للدكتور محمد فاروق النبهان.
الناشر: وكالة المطبوعات ـ الكويت دار القلم. بيروت الإسلامية العليا. الرباط.
132 ـ المدونة الكبرى للإمام مالك
الطبعة الأولى 1325 هـ. المطبعة الخيرية.
133 ـ مرآة الأصول
در سعادت ـ مطبعة عثمانية سنة 1312 هـ.
134 ـ المستصفى في علم الأصول
لحجة الإسلام الإمام الغزالي المتوفى سنة 505 هـ. الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى محمد 1356 هـ. 1937 م.
135 ـ مسلم الثبوت في أصول الفقه
للإمام محب الله بن عبد الشكور ـ في ديل المستصفى للغزالي. الطبعة الأولى الأميرية 1322 هـ.
136 ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه
للأستاذ عبد الوهاب خلاف ـ الطبعة الثالثة 1392 هـ. 1972. دار القلم للطباعة والنشر. الكويت.
137 ـ مطول على التلخيص
للإمام سعد الدين التفتازاني. مطبعة أحمد كامل 1330 هـ.
138 ـ المعتمد في أصول الفقه
للإمام أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي المتوفى سنة 436 هـ. تحقيق الأستاذ محمد حميد الله... المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق 1384 هـ ـ 1964 م.
139 ـ معجم الوسيط
للدكتور إبراهيم أنيس والدكتور عبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي ومحمد خلف الله أحمد. الطبعة الثانية. دار الفكر.
140 ـ مفاتيح العلوم. الشهير بالتفسير الكبير
للإمام محمد فخر الدين بن ضياء الدين الرازي المتوفى سنة 606 هـ. الطبعة

الأولى 1403 هـ. 1983 م. دار الكتب العلمية، بيروت.
141 ـ مفتاح العلوم
للإمام أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي. تحقيق الأستاذ نعيم زرزور. الطبعة الأولى 1403 هـ. 1983 م. دار الكتب العلمية. بيروت.
142 ـ مفتاح الوصول إلى علم الأصول
للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي المعروف بالشريف التلمساني. المتوفى سنة 771 هـ. الطبعة الأولى 1382 هـ ـ 1962 م. دار الكتاب العربي بمصر.
143 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية
للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور تونس 1978. الشركة التونسية للتوزيع.
144 ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها
للأستاذ علال الفاسي. الطبعة الثانية. لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي.
145 ـ المقتضب لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد. المتوفى سنة 285 هـ.
تحقيق محمد عبد الخالق عظيمة. عالم الكتب. بيروت.
146 ـ المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المتوفى سنة 520 هـ ـ تحقيق الدكتور محمد حجي.
الطبعة الأولى 1408 هـ. 1988 م. دار الغرب الإسلامي. بيروت.
147 ـ الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات. تونس 18 - 23 فيفري 1985 العدد السادس 1986 الجامعة التونسية. مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. مقال للدكتور. نهاد موسى. أستاذ بالجامعة الأردنية تحت عنوان: الأعراف أو نحو اللسانيات الاجتماعية في العربية. ص 147.
148 ـ من أصول الفكر السياسي الإسلامي
للدكتور محمد فتحي عثمان (مقال للدكتور عبد الوهاب خلاف مؤسسة الرسالة 1399 - 1979.
149 ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي
للدكتور فتحي الدريني. الطبعة الثانية 1405 هـ ـ 1985 م. الشركة المتحدة للتوزيع. دمشق.

150 ـ مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام
للدكتور خليفة بابكر الحسن. جامعة الإمارات العربية المتحدة. الطبعة الأولى 1409 هـ. 1989 م. الناشر مكتبة وهبة القاهرة.
151 ـ مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب
لأمين الخولي ـ الطبعة الأولى 1961 دار المعرفة.
152 ـ مناهل العرفان في علوم القرآن
للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني ـ توزيع دار الباز للنشر والتوزيع. الطبعة الثالثة.
153 ـ المنتقى شرح موطأ الإمام مالك
للإمام سليمان بن خلف الباجي الأندلسي المالكي المتوفى سنة 471 هـ. طبعة مصورة عن الطبعة الأولى لمولاي عبد الحفيظ سنة 1332 هـ. الطبعة الأولى 1331 هـ. مطبعة السعادة مصر.
154 ـ المنخول من تعليقات الأصول
لحجة الإسلام الإمام الغزالي، المتوفى سنة 505 هـ. تحقيق د. محمد حسن هيتو. الطبعة الثانية 1400 هـ 1980 م دار الفكر بدمشق.
155 ـ المنطق الصوري
للدكتور علي سامي النشار. الطبعة الخامسة 1971. دار المعارف. مصر.
156 ـ المنهاج للقاضي البيضاوي مع شرح الإبهاج.
المتوفى سنة 685 هـ. الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م دار الكتب العلمية. بيروت.
157 ـ منهج عمر بن الخطاب في التشريع
للدكتور محمد بلتاجي دار الفكر العربي 1970.
158 ـ الموافقات في أصول الشريعة
للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. المتوفى سنة 790 هـ تحقيق د. محمد عبد الله دراز. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت بلا تاريخ.
159 ـ الميزان الكبرى
تأليف عبد الوهاب الأنصاري الشافعي المصري. المعروف بالشعراني من أعيان علماء القرن العاشر الهجري. الطبعة الثانية 1398 هـ. 1978 م. دار الفكر.
160 ـ النبذة الكافية في أصول أحكام الدين
لابن حزم الأندلسي. تحقيق وتعليق. أبي مصعب محمد سعد البدري. الطبعة

الأولى 1412 هـ ـ 1991 م. دار الكتاب المصري. القاهرة. دار الكتاب اللبناني. بيروت.
161 - نزهة الخاطر العاطر
للشيخ عبد القادر بدران الدومي ثم الدمشقي. وهو شرح لكتاب روضة الناظر وجنة المناظر. للشيخ موفق الدين بن قدامة المقدسي الدمشقي. الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.
162 ـ نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها
لجميل محمد بن مبارك، الطبعة الأولى 1408 هـ ـ 1988 م. دار الوفاء. المنصورة.
163 ـ نظرية القياس الأصولي. منهج تجريبي أصولي. دراسة مقارنة. للدكتور محمد سليمان داوود. جامعة طنطا. دار الدعوة 1304 هـ ـ 1984 م.
164 ـ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي
للدكتور حسين حامد حسان. كلية الحقوق. جامعة القاهرة مكتبة المتنبي 1981 م.
165 ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي
لأحمد الريسوني ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مختارات من الرسائل الجامعية مكتبة دار الأمان، الرباط 1991.
166 ـ نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول
للإمام جمال الدين بن عبد الرحمن الأسنوي. المتوفى سنة 772 هـ ـ وهو شرح لمنهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 685 هـ.
المطبعة السلفية ومكتبتها. عالم الكتب. بيروت 1982 م.
168 ـ تقرير الشيخ عبد الرحمان الشربيني على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي. هامش حاشية العطار. دار الكتب العلمية. بيروت.
169 ـ الوحدة الإسلامية
تأليف الأستاذ محمد أبو زهرة. دار الرائد العربي بيروت 1978 م.
170 ـ الوصول إلى الأصول
لشرف الإسلام أبي الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي. تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد. الطبعة الأولى 1404 هـ. 1984 م. مكتبة المعارف. الرياض.

المحتويات